

علم الكلام

وبعض مشكلاته

تأليف

دكتور أبو الوفا القتيبي التقنازاني
أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب - جامعة القاهرة

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهراني - الفجالة

القاهرة ٢٠٠٨ / ٤٦٩٦ - ٥٩٠



على قسم الكلام
وبعض مشكلاته

علم الكلام وبعض مشكلاته

تأليف

دكتور أبو الوفاء الغنيمي إسماعيل زياتي

أستاذ الفلسفة الإسلامية
كلية الآداب - جامعة القاهرة

دار الثقافة للنشر والتوزيع

٢ شارع سيف الدين المهراس - الفجالة

ب. ٥٩٠٤٦٩٦ - القاهرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الكتاب

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه ، وبعد :

إذا قلنا «فلسفة إسلامية» ، فإنا نعني بذلك تلك الفلسفة التي نشأت وتطورت في ظل الإسلام وحضارته ، وارتبطت به بأنواع مختلفة من الارتباط : إما بالدفاع عن عقائده ، أو بالفهم الدقيق لأحكامه الشرعية العملية الفروعية واستنباطها عن أدلتها أو أصولها ، أو بالعناية بجانب التدقيق الروحي لأحكامه وأخلاقه ، أو بالملاءمة والتقريب بينه وبين فلسفات أخرى وافدة إلى المسلمين . فعلماء المسلمين الذين نهضوا للدفاع عن عقائد الإسلام مستندين إلى الأدلة العقلية هم المتكلمون ، ويعرف علمهم باسم « علم الكلام » ، والذين شغلوا أنفسهم بالأحكام الشرعية الفروعية من حيث تصنيفها ، وكيفية استنباطها عن أدلتها هم الأصوليون ، ويعرف علمهم باسم « علم أصول الفقه » ، والذين عتوا بجانب السلوك والأخلاق على أساس من التجربة الروحية العميقة هم الصوفية ، ويعرف علمهم باسم « علم التصوف » ، أو « علم الحقيقة » ، أو « علم السلوك » ، والذين وفقوا بين الإسلام وبين فلسفات أخرى أجنبية أعجبوا بها كالفلسفة اليونانية هم الفلاسفة الخالص أو الحكماء ، ويطلق على فلسفتهم أحيانا اسم « الحكمة » .

إذا اتضح هذا يمكننا التمييز بين نوعين من الفكر الفلسفي في الاسلام : أولهما الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية ، وهذا الفكر تتجلى فيه قدرة المسلمين على الابتكار بوضوح ، وثانيهما الفكر الفلسفي الخالص ، وهذا الفكر الأخير يقتضى معالجة المسائل المعروضة للبحث على نحو خاص ، بصرف النظر عن ارتباط هذه

(ب)

المسائل أساسا بالشرعيات أو عدم ارتباطها . فهو إذن يعالجها بمنهج مغاير لمنهج المتكلمين والأصوليين والصوفية ، وفيه تأثر فلاسفة المسلمين بالفلسفة اليونانية عامة وبأرسطو خاصة ، وفيه أيضا نظير قدرة فلاسفة المسلمين على الابتكار ، ولكنه ابتكار محدود إذا قسناه بابتكار المسلمين في مجال علومهم الشرعية ، ومن هنا لا يمكن في رأينا أن تعطى صورة للفكر الفلسفي في الاسلام إذا اقتصرنا على ما كتبه الفلاسفة المختص وحدهم .

وكابتنا هذا يقتصر على ناحية من نواحي الفكر الفلسفي في مجال العلوم الشرعية وأغنى بها ناحية علم الكلام ، وهي ناحية فطن بعض الدارسين من المستشرقين إلى أهميتها ، وذلك مثل رينان الذي ذهب إلى القول بأن الحركة الفلسفية الحقيقية ينبغي أن تلتبس عند فرق المتكلمين ، وفي علم الكلام بنوع خاص ، كما قرر دوجا أيضا أن مذاهب كذاذ المعتزلة والأشعرية لا يمكن أن تكون إلا ثمار بديعة من ثمار العقل العربي . والحق أن متكلمي الاسلام ، خصوصا المتأخرين منهم ، لم يبقوا عند حد تقرير العقائد ، وإنما تجاوزوا ذلك إلى الخوض في مسائل هي أقرب ما تكون إلى الفلسفة الخاصة وفي مسائل طبيعية اعتبروها مقدمات للعلم ، كاليحت في الجواهر والأعراض والجزء الذي لا يتجزأ أو الذرة وطائفة الموجودات بوجه عام ، وهي مسائل وإن كان ينهسا وبين تقرير العقائد على وجه عقلي بعض الصلات ، إلا أنهم عالجوها أحيانا معالجة متحررة تدعو إلى الاعجاب .

ويشتمل هذا الكتاب على خمسة فصول ، عالجنا في الأول منها مسألة نشأة علم الكلام ، وحاولنا أن نقدم فيه تعريفا للعلم يظهرنا على موضوعه ومنهجه وغايته ، ويميز لنا بينه وبين غيره من العلوم الشرعية المعطية بالصيغة الفلسفية كأصول الفقه والتصوف ، ثم تحدثنا فيه عن عوامل نشأته المختلفة بشيء من التفصيل . وفي الفصول الأربعة التالية تحدثنا عن مشكلات كلامية أربع هي أبرز ما عالجها المتكلمون من مشكلات ، وهي الامامة ، والذات والصفات ، والجبر والاختيار ،

(حـ)

والمعقل والعقل . وبيننا أن مشكلة الامامة ، ولو أنها ليست داخلية في نطاق العقائد عند أهل السنة ، إلا أنهم لما احتاجوا إلى الرد على الشيعة فيها أدرجوا البحث فيها في كتبهم الكلامية ، كما بينا أن هذه المشكلة كانت أول مشكلة اختلف المسلمون حولها بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة ، وأدى الخلاف حولها فيما بعد إلى نشوء الفرق الأولى كالشيعة والخوارج والمرجئة وغيرها ، فهي من الناحية التاريخية أول مشكلة ترب عليها انقسام المسلمين إلى فرق تتصارع فيما بينها صراعا سياسيا سرهانا ما تطور بعد ذلك فأصبح صراعا عقائديا .

ومنهجنا في دراسة المشكلات الكلامية قائم على أساس رد كل مشكلة من تلك التي عرضنا لها إلى أصلها من الكتاب والسنة ، ثم نقضي معها في أدوارها ومراحلها المختلفة ، مع المقارنة بين آراء الفرق المختلفة فيها ، ومع مراعاة التطور التاريخي لها داخل الفرقة الواحدة ، والإبانة عن أوجه تأثير المفكرين فيها بعناصر أجنبية ، إن وجد هذا التأثير .

ولم يغيب عن بالنا أن تقرب بين المذاهب العقائدية كلها دعت الحاجة إلى ذلك كما فعلنا في التقريب بين مذهب أهل السنة والجماعة والشيعة الإثني عشرية ، فقد تبين لنا من الدراسة المقارنة للمذاهبين أن الخلاف بينهما ليس بشئ خطر .

ونحن نؤمن بعد هذا بأن إلغاء الامتواء على مختلف نواحي التراث الاسلامي يحقق للمجتمع فوائد شتى في هذا العصر ، فهو يجعلنا أكثر تفهما لماضيها ، وأكثر وعيا بقيمة وأصالة ذلك التراث . واستلهم تراثنا الفكري من شأنه أن يثير أمامنا السبيل ويوضح لنا الرؤية في حاضرنا ومستقبلنا على السواء ، خصوصاً ما كان منه متعلقاً بالعقائد والأخلاق والتأديب الروحي للأفراد ، فهذا كله لا جدوى من استمارة نظرياته من الخارج ، وبذلك يبقى لنا شخصيتنا المستقلة ومقرماتنا الذاتية . وفي سبيل نهضة مجتمعتنا الراهن . يتعين علينا أن نذكر دائماً أن الطوائف الروحية

(٤)

التي تستمدّها الشعوب من مثلها العليا الثابتة من أديانها السماوية ، أو من تراثها
الحضارى قادرة على صنع المعجزات » .

ونحن نرجو أن نكون ، بما بذلنا من جهد فى هذا الكتاب ، قد كشفنا عن
جانب من جوانب التراث الحضارى الإسلامى . كما نرجو أن يكون فيه فائدة
لباحث ، أو هوّن لمستريد . والله نسأل أن يوفقنا ، وإليه يرجع الأمر كله ؟

أبو الوفا الثقفي
أستاذ بكلية الآداب بجامعة القاهرة

محتويات الكتاب

صفحة	
١ - و	مقدمة الكتاب ومحتوياته
٢	الفصل الأول : نشأة علم الكلام
٣	ما هو علم الكلام
٦	عوامل نشأته
٦	تمهيد
٧	الخلاف حول تأويل بعض نصوص الدين
١٤	الخلاف السياسي
١٩	التقاء الإسلام بديانات وحضارات أخرى
٢٣	حركة الترجمة
٢٩	الفصل الثاني : مشكلة الإمامة
٢٩	تمهيد
٣٠	ما ورد في الكتاب والسنة متعلقا بالإمامة
٣٢	القائلون بأن الإمامة تكون بالاختيار :
٣٢	الخوارج
٣٩	المرجئة
٤٤	البيضة
٥٩	أهل السنة والجماعة
٧٤	القائلون بأن الإمامة تكون بالنص والتميين :
٧٤	الشيعة
٧٨	الإثنا عشرية
٨٨	الإسماعيلية
٩٣	الزيدية
٩٨	الفصل الثالث : مشكلة الذات والصفات
٩٨	تمهيد

صفحة	
١٠٠	هل كان المشكلة وجود في عهد النبي وصحابته
١٠٢	التشبيه والتجسيم
١١٢	نفي الصفات
١٢٥	إثبات الصفات (بلا تشبيه)
١٣٥	الفصل الرابع : مشكلة الجبر والاختيار
١٣٥	تمهيد
١٣٦	مصدر المشكلة من القرآن والحديث
١٣٩	تطور النظر فيها بعد عهد النبي
١٤٠	آراء المعتزلة
١٤٤	آراء الجبرية
١٤٨	آراء المتوسطين بين الجبر والاختيار
١٥٣	الفصل الخامس : مشكلة السمع والعقل
١٥٣	تمهيد
١٥٤	رأى المعتزلة
١٥٧	آراء الحشوية والظاهرية
١٥٩	آراء أهل السنة والجماعة
١٦٣	ثبت المراجع
١٦٨	فهرس الاعلام والفرق والطوائف والمذاهب .
١٦٩	فهرس الاعلام
١٧٥	فهرس الفرق والطوائف والمذاهب
١٧٨	كتب وبحوث ومقالات أخرى للمؤلف

الفصل الأول

نشأة علم الكلام

١- ما هو علم الكلام؟

جاء الإسلام بمجموعة من الأحكام الشرعية ، بعضها يتعلق بالاعتقادات ، وبعضها يتعلق بالعمليات من العادات والمعاملات ، واعتبرت الأحكام الشرعية الاعتقادية - كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدره غير وشه (١) - أصولاً ، والأحكام الشرعية العملية على اختلافها كالصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد واليروع - فروعاً .

والعلم الباحث في الأحكام الاعتقادية ، هو العلم المعروف باسم علم الكلام ، ويعرف أيضاً باسم علم التوحيد والصفات (٢) .

(١) ذكر ابن خلدون في مقدمته عن عقائد الإسلام التي هي موضوع الإيمان ما نصه : « وأعلم أن للشارع وصف لنفسه هذا الإيمان الذي هو في المرتبة الأولى ، الذي هو تصديق ، وعين أموراً مخصوصة كلفنا التصديق بها بقلوبنا ، واعتقاداً في أنفسنا مع الإقرار بالسفقتنا ، وهي العقائد التي تقررت في الدين . قال صلى الله عليه وسلم ، حين سئل عن الإيمان فقال : أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره ، وهذه هي العقائد المقررة في علم الكلام » .

(٢) وله تسميات أخرى ، ورد في « كشف اصطلاحات الفنون » ، للتهانوي : « علم للكلام ، ويسمى بأصول الدين أيضاً ، وسماء أبو حنيفة رحمه الله بالفقه الأكبر ، وفي « مجمع السلوك » : « ويسمى بعلم النظر والاستدلال أيضاً ، ويسمى أيضاً بطم للتوحيد والصفات » : الخ » .

أما العلم الباحث في الأحكام العملية على اختلافها ، فهو علم الشرائع والأحكام ، أو علم الفقه .

وقد أشار سعد الدين الشاذلي إلى ذلك ، فقال في شرح العقائد الفقهية ما نصه : « اعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل ، وتسمى فريضة وعملية ، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية . والعلم المتعلق بالأول يسمى علم الشرائع والأحكام وبالثانية علم التوحيد والمعتقدات » (١) .

واعتبر البعض الأحكام الشرعية الاعتقادية ، لا لها من صفة نظرية ومعرفية ، والأحكام الشرعية العملية — لا لها من صفة عملية — ، « طاعة » ، فيقول الشيرازي : « قال بعض المتكلمين الأصول معرفة الشيء تعالى بوجاهته وصفاته ، ومعرفة المرسل بآثارهم وبيئاتهم ومن المعلوم أن الدين إذا كان متفهماً إلى معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل والطاعة فرع ، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصولياً ، ومن تكلم في الطاعة والتسبيح كان فروعياً . » (٢) الأصول هي موضوع علم الكلام ، وفروع هي موضوع علم الفقه (٣) .

ويقول الأيجي في كتابه « المواقف » ، مبيناً إقتضار علم الكلام على بحث العقائد والمعتقدات ، دون المسائل من الشرع ، ما نصه : « والكلام عام يقتدر به على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه . والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل ، وبالدقيقة المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام » (٤) .

(١) شرح العقائد الفقهية ، ص ٩ - ١١ .

(٢) الشيرازي : لآل والنحل ، بهامش الفصل لابن حزم ، ج ١ ، ص ٥١ .

(٣) الأيجي ، المواقف ، الموقف الأول في المسحبات (المقصد الأول من المرصد الأول) .

ويتميز علم الكلام أيضاً عن علم التصوف ، فعلم التصوف يتميز بالأحكام الشرعية ، نظرية كانت أو عملية من ناحية آثارها في قلوب المتعبدين بها ، فهو يعني بمجانب السلوك والأخلاق على أساس من الذوق الروحي والوجدان القلبي .

وفي رأينا أن التميز بين علوم الكلام والفقه والتصوف ، اعتباري محض ، إذ يمكن أن تندرج جميعها تحت اسم واحد هو الشريعة ، فعلم الفقه مستند إلى علم الكلام استناد القرع إلى الأصل ، وعلم التصوف مستند إلى علم الكلام والفقه ، إذ لا بد للصوفي على الحقيقة من علم كامل بالكتاب والسنة (١) لكي يصبح اعتقاداته وعباداته ومعاملاته على اختلافها .

وإنفصال هذه العلوم بعضها عن البعض الآخر ، وجد نتيجة التخصص العلمي الدقيق ، وهو أمر ظهر في الإسلام في وقت متأخر ، وهذا التخصص سار كل علم في مساره على قواعد ومناهج خاصة « فتميز عن غيره من العلوم بموضوعه ومنهجه وغايته . أما قبل ذلك ، فكان اسم « الفقه » يطلق ، ليس فقط على المماريات من الشرع ، وإنما أيضاً على الاعتقادات والأخلاق ، ولا أدل على ذلك مما ورد في « كتاب أجمد العلوم » : « علم الفقه : قال في كشف اصطلاحات الفنون : علم الفقه ، ويسمى هو وعلم أصول الفقه بعلم الدراية أيضاً على ما في « مجمع السلوك » وهو معرفة النفس ما لها وما عليها . مكثنا نقل عن أبي حنيفة ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقادات ، كوجوب الإيمان ونحوه ، والوجدانيات ، أي الأخلاق الباطنة والمسلكات النفسانية ، والمماريات كالصوم والصلاة والبيع ونحوها : فالأول

(١) ولذلك قال الشعرازي في « الطبقات الكبرى » : « هو (أي علم التصوف) علم لنقدح في قلوب الأولياء حين استنفارت بالعمل بالكتساب والسنة ... والتصوف لأنها هو زبدة عمل المريد بأحكام الشريعة » ، للطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ٤٣٠

علم الكلام ، والثاني علم الأخلاق والصوف ، والثالث هو الفقه المصطلح . وذكر الغزالي أن الناس تصرفوا في إسم الفقه فخصوه بعلم الفتاوى والوقوف على دلالتها وعلمها . واسم الفقه في العصر الأول كان مطلقاً على علم الآخرة ، ومعرفة دقائق النفوس ، والاطلاع على الآخرة ، وسقارة الدنيا ...^(١) .

عما سبق يتبين لنا أن علم الكلام علم من العلوم الشرعية للصعوبة بصغة عقلية ، تدور مسأله حول أصول العقائد الإسلامية وإثباتها والدفاع عنها ضد الآراء المخالفة لها ، وأنه يتميز بذلك عن غيره من العلوم الشرعية الأخرى كالفقه والتصوف . ولكن ما هي العوامل التي أدت إلى نشوء هذا العلم في الإسلام ، وماذا كان وجه الحاجة إليه ؟ فيما يلي نحاول الاجابة على هذا السؤال .

٢ - عوامل نشأته :

تجهيد :

لم ينشأ علم الكلام في الإسلام نتيجة سبب بعينه ، وإنما هو نتاج أسباب متضامنة ، وعوامل متضافرة ، اقتضت وجوده على الصورة التي نراه تأييدها في تاريخ الفكر الاسلامي . فهناك عوامل متباعدة من داخل الجماعة الاسلامية ذاتها ، كالحلاف حول بعض النصوص الدينية ، مما أدى إلى اختلاف وجهات النظر ، تفسير العقائد ، والخوض في مشكلات عقائدية نظرية لم يعرفها الجيل الأول من المسلمين ، والحلاف السياسي الحادث حول مسألة الإمامة ، وهو الحلاف الذي أدى إلى ظهور التفرق ، وهو وإن كان سياسياً في منشئه ، إلا أنه تطور فأصبح متعلقاً بالعقائد . وهناك عوامل وافدة من خارج إلى الجماعة الاسلامية ، أعانت

(١) حسن صديق خان : أبعاد العلوم ص ٥٥٩ - ٥٦٠ .

على وجود علم الكلام وازدهاره ، وذلك مثل الفناء الاسلام بمحضارات وديانات
الاعم المفتوحة ، مما ترتب عليه صراع عقائدى بينها وبينه ، ومثل حركة الترجمة
التي ترتب عليها انتقال الفلسفة اليونانية إلى المسلمين ، ووجود نشاط فكري هائل
امتد أثره ، فيها امتد إليه ، إلى علم الكلام ، أو علم العقائد الاسلامية .

وفيا إلى سنحاول الكلام عن كل عامل من هذه العوامل الأربعة بشئ . من
التفصيل .

(١) الخلاف حول تاويل بعض نصوص الدين :

وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة تبين العقائد الالامية وأبرزها عقيدة
التوحيد ، حتى أن فخر الدين الرازى في تفسيره الكبير ذكر : أن الآيات الواردة
في الأحكام الشرعية أقل من ستمائة آية ، وأما البواقي ففي بيان التوحيد والنبوة ،
والرد على عبدة الأوثان وأصناف المشركين ^(١) ، وهذا يدلنا من غير شك على
أن القرآن الكريم قد عنى بالعقائد التي ينبغي أن يستقدها المسلم عناية كبيرة .
ولذلك قال فخر الدين الرازى بعد ذلك : « وأنت لو فتشت علم الكلام لم تجد
فيه إلا تقدير هذه الدلائل (يقصد الدلائل على وجود الصانع وعلى صفاته وعلى
النبوة والمعاد) ، والذب عنها ، ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها » ^(٢) .

والواقع أن القرآن . إلى جانب إحتوائه على العقائد الاسلامية ، قد احتوى
على ذكر العقائد المخالفة لها ، وعلى الحسج الناحضة لها ، فكان ذلك من العوامل
الهامة التي أنهضت بعض عقول المسلمين إلى البحث في العقائد . وكيفية الدفاع عنها
معد العقائد المخالفة لها .

(١) للتفسير الكبير ج ١ ، ص ٣٠٧

(٢) نفس المرجع ج ١ ، ص ٣٠٨ .

فمن الآيات الكريمة التي ورد فيها ذكر العقائد والمذاهب والأديان المخالفة للإسلام ، قوله تعالى: « إن الذين آمنوا والذين هادوا والمسلمين والنصارى سوا من الله بغير فرق ، وإن الله يفرق بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد » (١) . وقوله تعالى : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والمسلمين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم » (٢) ، مثل هذه الآيات لا بد وأن تثير عند قارئها تساؤلا حول تلك العقائد والمذاهب والأديان المخالفة ، وحول الفرق بين كل منها وبين العقيدة الإسلامية .

ولقد رد القرآن الكريم على مخالفيه ، فرد مثلا على الدهرية الذين قالوا : « وما يهلكنا إلا الدهر » (٣) ، ورد على أولئك الذين أسهبوا في كبريهم وهدوهم كالصائبة ، وذلك بمثل آية إبراهيم عليه السلام : « فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين » (٤) ، ورد على منكري النبوات بمثل قوله تعالى : « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا سمعنا الله بشرا رسولا ، قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا » (٥) ، ورد على منكري البعث بمثل قوله تعالى : « يوم نطوى السماء كطي السجل للكتب كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا إنا كنا فاعلين » (٦) .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، نجد في القرآن الكريم آيات يتعارض مؤداها ولو ظاهرا ، منها على سبيل المثال - ما يتعلق بالجبر والاختيار ، نجد

-
- (١) سورة الحج ، آية ١٧ .
 - (٢) سورة البقرة ، آية ٦٢ .
 - (٣) سورة المجاثية ، آية ٢٤ .
 - (٤) سورة الأنعام ، آية ١٦ .
 - (٥) سورة الإسراء ، آية ٩٤ - ٩٥ .
 - (٦) سورة الأنبياء ، آية ١٠٤ .

قوله تعالى : « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله » (١) ثم قوله تعالى : « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (٢) . وهنا قد يبدو للعارض ، ولو ظاهريا ، بين الآيتين ، لأن الآية الأولى تربط مشيئة الفرد بمشيئة الله ، ويفهم منها أن الإنسان لا يفعل بمحض إرادته وإنما يفعل بمحض إرادة الله ، والآية الثانية تظهرنا على أن للإنسان مشيئة خاصة ، فهو حر فيما يختار لنفسه من الكفر أو الإيمان . وهنا أيضا قد يسأل البعض : كيف يمكن أن يكون الإنسان مختارا ومجبورا في آن واحد ؟ ثم هل للإنسان إرادة يدبر بها ؟ وما صلة هذه الإرادة بإرادة الله ؟ وما معنى اختيار الإنسان إذا كان له اختيار ؟ وماذا يعني كون الإنسان مجبورا إذا كان لا يفعل إلا بفعل الله ؟ كل أولئك في الحقيقة أسئلة ترمض لمقل الإنسان إذا ما أمعن النظر في بعض نصوص القرآن .

وهناك إلى جانب ما تقدم المتشابه (٣) من آيات الصفات ، ومن هذه الآيات ما يوحى بالتشبيه والتنجيم ، مثل الآيات التي ورد فيها ذكر اليد والوجه والاستواء على العرش ، ولكن إلى جانب هذه الآيات توجد آيات التنزيه المطلق ، مثل قوله تعالى : « ليس كمثل شيء » (٤) ، وهي الواجبة للاعتقاد ، فكان بعض المسلمين يسلم آيات الصفات كما وردت ، دون تأويل ، والبعض الآخر

(١) سورة الكهف ، آية ٢٢ - ٢٣ .

(٢) سورة الكهف ، آية ٢٩ .

(٣) أشار القرآن الكريم إلى الآيات المتشابهة في آية : « هو الذي أنزل عليك الكتاب ، منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء للفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون في العلم يقولون آمنا به ، كل من عند ربنا ، وما يذكر إلا أولو الألباب » سورة آل عمران ، آية ٧ . وفي التفسيرات للجرجاني : « المتشابه هو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجي دركه أصلا كالمقطعات في أوائل السور » ، التفسيرات مادة « المتشابه » ، و « المحكم ما أحكم المراد به عن التبجيل والتفجير ، أي التخصيص والتأويل والنسخ » ، التفسيرات مادة « المحكم » .

(٤) سورة الشعوري ، آية ١١ .

يتأولوا لتصبح متمعية مع ما يعتقده من التنزيه ، ووقع بعض المسلمين في التشبيه والتجسيم ، وهذا كله مما أدى إلى ظهور علم الكلام الباحث في مثل هذه العقائد ، ولندع ابن خلدون يصور لنا ذلك قائلا : « وأدلتها أى العقائد الإيمانية » من الكتاب والسنة كثيرة ، وعن تلك الأدلة أخذها السلف ، وأرشد إليها العلماء ، اللاحقة ، إلا أنه عرض بعد ذلك خلافاً في تفاصيل هذه العقائد أكثر مشارها من الآى المتشابهة . فعدا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل فحدث بذلك علم الكلام .

« ولنبين لك تفصيل هذا الجمل ، وذلك أن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر للدلالة من غير تأويل في آى كثيرة ، وهى أسلوب كلها ، وصرحة في بابها ، فوجب للإيمان بها ، ووقع في كلام الشارح صلوات الله عليه ، وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها .

« ثم وردت في القرآن آى أخرى قليلة توهم للتشبيه ، مرة في الذات ومرة في الصفات .

« فأما السلف ، فقبلوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها ، وعلموا استحالة التشبيه ، وقضوا بأن الآيات من كلام الله ، فآمنوا بها ، ولم تعرضوا لمناها يبحث ولا تأويل . وهذا معنى قول الكثير منهم : إقرعوها كما جاءت ، أى آمنوا بأنها من عند الله ، ولا تعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها ، لجواز أن تكون ابتلاء ، فيجب الوقف والإذعان له .

« وثذا لعصرهم مبتدعة اتبعوها ما تشابه من الآيات ، وتوغلوا في التشبيه . . . » (١)

(١) مقدمة ابن خلدون . ص ٣٢٥ .

والواقع أن موقف السلف من الصحابة من البحث في العقائد كان موضعاً حكيمياً : فهم في الحقيقة كانوا يؤمنون بعقائد الإسلام إيماناً قوياً لا تشوبه شائبة ، كيف لا وهم كانوا يقتبسون من أنوار النبوة ؟ وهم كانوا كلما استشكل عليهم أمر من أمور العقائد أو الأحكام العملية لجأوا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، فكانوا متحققين بالإيمان علماً وحالاً ، ومن هذا شأنه لا ينقشغ في الحقيقة جدلاً عقلياً حول مسائل الإيمان ، وهذا يفسر لنا لم لم يمنح الصحابة ومن تبعهم إلى التعمق والبحث الجدل العقل في أمور الاعتقاد وقد يتعرض معترض فيقول : كيف يكون موقف الصحابة كذلك في الوقت الذي دعا فيه القرآن نفسه إلى اصطناع الجدل في تبليغ الدعوة ؟ وقد رد المغفور له الشيخ مصطفى عبد الرزاق في كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » على مثل هذا الاعتراض قائلاً : « ومهما يكن في القرآن من تعرض للجدل ، ومن دعوة إلى الجدل برفق عند الحاجة ، في مثل قوله تعالى : « أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين »^(١) ، فإن القرآن ليس كتاباً جدلياً ، ولم تهم دعوته إلى الإيمان على جدال .

« وقد مضى زمن النبي عليه السلام والمسلمون على عقيدة واحدة هي ما جاء في كتاب الله ، لأنهم — كما يقول طائس كبرى زاده — : « أدركوا زمان الوحي وشرف صحبة صاحبه ، وأزال نور الصحبة عنهم ظلم الشكوك الأوهام »^(٢) .

يضاف إلى ما تقدم أن الصحابة خشوا أن يؤدي البحث العقلي الاجتهادي

(١) سورة النحل ، آية ١٢٥ :

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٧٢ -

في مجال العقائد إلى انقسام المسلمين بعضهم على البعض الآخر ، فتبوا عن ذلك ، وحرصوا على توحيد الكلمة بأن يكونوا على منهاج واحد في أصول العقائد ، وإن كان ثمة خلاف بينهم فهو في فروع الأحكام الشرعية ، بمعنى أنهم لم يختلفوا في المبادئ الإلهية ، من حيث وحدانيتهما ونزجها ، وإنما اختلفوا أحياناً في فروع المسائل الفقهية المتعلقة بالأحكام الشرعية كالميراث مثلاً^(١) ، وهذا نتيجة لإجتihad كل منهم بالرأى .

وقد أشار ابن القيم في « إعلام الموقعين » إلى اختلاف الصحابة في مسائل الأحكام العملية دون أصول العقائد قائلاً : « قد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام ، وهم سادات المسلمين وأكل الأمة إيماناً ، ولكن بحمد الله لم يتنازحوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال ، بل كلهم على إجماع ما نطق به الكتاب العزيز ، والسنة النبوية ، كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم^(٢) » .

لم يلبث أن تشكك بعض أهل الأهواء من المسلمين في العقيدة الإسلامية ، وذلك في أواخر عهد الصحابة . فأطلقوا العنان لتأويل النصوص القرآنية المتعلقة بالمبادئ والصفات ، وذهبوا في تأويلهم مذاهب بعيدة عن مذاهب السلف ، فأثاروا بذلك مشكلات وشبهات . وقد ذكر البغدادى في « الفرق بين الفرق » خلافاً حول مسألة القدر والاستطاعة حدث في زمن المتأخرين من الصحابة ، وهو الخلاف الذى أثاره معبد الجهنى وغيلان الهمشقى والمجددين درهم ، فقال ما قصه : « ثم حدث في زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية في القدر والاستطاعة من معبد الجهنى وغيلان الهمشقى

(١) وهذا يفسر أيضاً لم ظهرت المدارس للفقهية المختلفة في الإسلام .

تأريخ : البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ١٤ .

(٢) « إعلام الموقعين عن رب العالمين » ج ١ ، ص ٥٥ .

والجسد بن آدم، وبما منهم المتأخرون من الصحابة، كعبد الله بن عمر، وجابر بن عبد الله، وأبي هريرة، وابن عباس، وأمس بن ملك، وعبد الله بن أوفى، وعقبة بن عامر الجهني، وأقرانهم^(١).

ومن الشبهات التي أثيرت حول العقائد أيضاً، وذلك قبيل المائة من سني الهجرة، شبهات جهم بن صفوان الذي ظير - كما يذكر المقرئ^(٢) - ببلاد الشرق، وتكلم في الصفات بعد أن لم يكن الكلام فيها معروفاً، فتنى أن يكون لله تعالى صفة، ومثلك في نفوس الجليلين، واجتذب إليه أنصاراً كثيرين يميلون لرأيه، ويؤمنون فكره، فأكبر أهل الإسلام بدعته، وروموا بالضلالة أصحابها، وحضروا الناس من الجهمية، وعادوم في الله، وتولوا الرد على حججهم.

وقد ارتأى القزالي أن ظهور مثل أولئك المتبعين الباجئين فيا ورد في نصوص القرآن والسنة من عقائد على هذا النحو الذي لم يكن معروفاً للصحابة ومن تابعهم، ومحاولة المسلمين للتسكين بالسنة رد حججهم وكشف شبهاتهم، هو الذي أدى إلى نشوء علم الكلام في الإسلام، وذلك على نحو ما يستفاد من قوله: «التي اتبعها منه وتعالى إلى عباده على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم عقيدة هي الحق على ما فيه صلاح دينهم وديارهم، كما نطق بحرفه القرآن والأخبار ثم التي الشيطان في وسوس المتبعة أموراً بخلاف السنة، فلهجوا بها، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله سبحانه وتعالى طائفة المتكلمين، وحرك دواهم نصرة السنة المأمورة بكلام مرب يكشف عن غيبات أهل البعثة المهددة على خلاف السنة المأمورة، فنه تشا الكلام وأمله^(٣)».

(١) الفرق بين الفرق، ص ٢٠٥ - ١٥٠.

(٢) المقرئ: الخط، ج ٤، ص ١٨٢ - ١٨٣.

(٣) التفتازاني في التلخيص، بهامش الاتقان الكامل للحداد، ج ٢، ص ٩.

لما سبق كله يقرن أن النصوص الدينية نفسها كانت من العوامل التي دعت إلى ظهور علم الكلام : إما لأن بعض هذه النصوص قد أثار بطبيعتها في عقول بعض المسلمين حب البحث في العقائد الإسلامية والتقصي للعقائد المخالفة لها ، أو لأن بعض هذه النصوص من قبيل المتشابه الذي لا يترك كنهه معناه ، كـ بعض آيات الصفات « وقد أدى تأويل بعض أهل الأهواء لمثل هذه النصوص للمتشابه إلى مشكلات عقائدية عويصة كانت فيما بعد موضوعاً لذلك العلم .

(ب) الخلاف السياسي :

لم يكن الخلاف حول نصوص الدين وحده سبباً في نشأة علم الكلام في الإسلام إذ أن النزاع السياسي في صدر الإسلام كان ذا أثر لا يقل أهمية عن أثر الخلاف حول بعض نصوص الدين .

إن أبرز مسألة سياسية ذات خطر نشأ حولها الخلاف بين المسلمين هي مسألة الإمامة أو الخلافة . ذلك أن التي لم يقرر نظاماً معيناً لمن يكون إماماً أو خليفة من بعده^(١) . ولما مات صلى الله عليه وسلم اختلف المهاجرون

(١) ورد في القاموس المحيط للفيروز آبادي : « والامام ما انتقم به من رئيس أو غيره » . والنبي صلى الله عليه وسلم والخليفة . . . القاموس المحيط مادة « امه » . ويقول ابن خلدون في المقدمة « وسمى الفائم بذلك خليفة وإماماً . فاما تسميته اماماً فتسببها بإمام الصلاة في اتباعه والافتدائه . به . واما تسميته خليفة فلكونه يخلف للنبي في أمته ، فيقال : « خليفة باطلاق ، وخليفة رسول الله » المقدمة ص ١٨١ ، ولم يثبت عند أهل السنة نص أو تعيين من للنبي على شخص معين يخلفه بهذا المعنى . اما الشيعة فذهبوا إلى القول بالنص والتعيين . وقد ناقش أهل السنة للنصوص التي استدل بها الشيعة على ذلك ، مبينين أنها موضوعة أو مؤولة تأويلاً بعيداً . انظر في تفصيل ذلك : ابن حزم : لفصل ، ج ٤ ، ص ١٢٦ وما بعدهما ، ومقدمة ابن خلدون ، ص ١٣٨ .

والانصار فيمن يختلفه، ثم استقر رأيهم أخيراً على استخلاف أبي بكر^(١)، فكانت الخلافة بذلك شورية بينهم.

ثم كان من الاختلافات الأخرى الحادثة في صدر الإسلام الخلاف على تخصيص أبي بكر الأمر بالخلافة وقت وفاته، وعلى يمينه عثمان، والخلاف الحادث في آخر عهد عثمان وخروج بعض المسلمين عليه، ثم قتله، ثم الخلاف بين علي من ناحية وعائشة وطلحة والزبير من ناحية أخرى، وهو الخلاف الذي أدى إلى وقعة الجمل ثم الخلاف بين علي ومعاوية، وهو الخلاف الذي أشعل نار الحرب بين المسلمين قتره، وانتهى بنبات الأمر لمعاوية وذريته من بعده. وكان قد خرج — أثناء هذا الخلاف الأخير — بعض المسلمين على علي فمروا بالخوارج، وكانت بينهم وبين علي حروب ثم قتل علي بيد أحد الخوارج، وبمقتله انتهى عهد الخلفاء الراشدين، وذلك في سنة ٤٠ هجرية.

على أن مقتل الإمام علي على ذلك النحو قد أثار عطفاً قوياً عليه من جانب أنصاره، وابتدأت شيعته في الظهور بشكل واضح على مسرح الحياة الإسلامية، وأظهرت القول، كعقيدة، بأنه كان أحق صحابة النبي بخلافته، هو وذريته من بعده، لأن النبي قد نص على ذلك في رأيهم، كما اعتبرت كل من جاء بعد النبي من الخلفاء الراشدين متعصباً لحق علي، وكل من جاء بعد علي من الخلفاء متعصباً لحق ذريته.

وقد صور الشهرستاني إختلاف المسلمين حول الإمام في ذلك العصر قائلًا أن الإختلاف في الإمامة كان على وجهين: أحدهما أن الإمامة تنبئ

(١) انظر في تفصيل ذلك: الحلال والتنجس للشهرستاني، ج ١، ص ٢١ وما بعدها.

بالنص والتمتين ، والآخر بالاتفاق والاختيار : فن قال بالرأى الأول قال إن حبا أحق الناس بالخلافة ، ومن بعده خريته . ومن قال بالرأى الثاني قال بحق معاوية وخريته ، ثم مروان وأولاده ، والخوارج يرون غير هذا وفلك ، ويذهبون إلى أن الخليفة يجب أن يكون منهم ، ويعمل وفق إرادتهم وإلا خالفوه (١) .

ولكن ما الذى أدى إلى مثل تلك الخلافات ، بعد أن كنا المسلمون كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم ؟

الواقع أن هناك أسباباً كثيرة أدت إلى مثل تلك الخلافات ، لعل أبرزها وأقواها ضعف الإيمان تدريجياً في قلوب بعض المسلمين ، وإحيازهم تلك العصية القبلية ، التي كانت موجودة بين العرب في جاهليتهم .

ذلك أن الإسلام قد سوى بين المسلمين حل اختلاف أجناسهم ، ودعا إلى وحدة الجماعة الإسلامية بوطا رسوله إلى بذل كل عصية وفرقة والأمة على ذلك من الكتاب والسنة كثيرة (٢) ، ولكن ضعف الإيمان في قلوب بعض المسلمين ، عن لم يتهذب بالإسلام وعاطلة نيته ، أدى إلى متن كثيرة أبرزها الفتنة التي انتهت بمقتل عثمان دون حكم شرعى ، فكانت فتنة ابتليت بها الأمة الإسلامية جمعا (٣) وقد طل ابن خلدون سبب هذه

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٢٧ .

(٢) مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم » سورة الحجرات ، آية ١٣ . وقوله تعالى : « وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتشكموا وتتذهبوا » سورة الأنفال ، آية ٤٦ . وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « ليس منا من دعا إلى عصبية » وقال أيضا : « كلكم لآدم » وأدم من تراب ، لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى .

(٣) كانت هذه الفتنة وما تلاها من حروب نقطة تحول في تاريخ المسلمين وما اصدق ما يقول المستشرق الانجليزى نيكولسون : « لقد مزقت الحروب الأهلية التي اعتيت هذه الفتنة (فتنة مقتل عثمان) وحدة الاسلام شر موزق ولم يلتئم بعد الجرح الذى لحقته هذه الحروب » .

الفتنة وما تلاها من فتن ضفت إيمان كثيرها ، وإثارتهم العصبية القبلية قائلا :
 « وإذا نظرت بين الإنصاف عنرت الناس أجمعين في شأن الاختلاف في عمان ،
 واختلاف الصحابة من بعد ، وعلمت أنها كانت فتنة ابتلى الله بها الأمة ، بينما
 للمسلمون قد أذهب الله عنهم ، وملأكمهم أرضهم وديارهم ، وزلوا الأوصار على
 جنودهم بالبصرة والكوفة والشام ومصر . وكان أكثر العرب الذين نزلوا هذه
 الأمصار جفاة لم يستكثروا من صحبة النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا هذبهم
 سيرته وآدابه ، ولا ارتضوا بخلفه ، مع ما كان فيهم من الجاهلية من الجفاء والعصبية ،
 والتضامر ، والبدع عن سبينة الإيمان ، وإذا بهم عند استفحال الدولة قد أصبحوا
 في ملكة للمهاجرين والأنصار من فريش وكثانة وثقف وهذيل وأهل الحجاز
 وشرب السابقين الأولين إلى الإيمان ، فاستسكنوا من ذلك ، وضربوا به لما يرون
 لأنفسهم من التقدم بأنسابهم وكثرتهم مثل قاتل ابن وائل ، وعبد القيس بن ربيعة ،
 وقبائل كندة ، والأزد من العين ، ونمير وقيس من مصر ، فصاروا إلى التفتن من
 فريش ، والأفنة طيهم ، والفريش طاعتهم ، والتمل في ذلك بالتظلم منهم ،
 والاستعلاء عليهم . . . (١) » .

ثم استمرت الشبهوات في التلاعب بقول بعض المسلمين ، فتغنصوا ببعضهم لبعض ،
 فكانت الحروب بين المسلمين ، وانتهى بها الأمر إلى ثبات الأمر للأمويين ، وليس
 من شك في أن إيمان كثير من المسلمين في هذه الحقبة كان قد قرب إلى زوال ،
 ولا أدل على ذلك من الرواية التالية التي أوردها ابن خلدون قائلا : « سأل رجل
 عليا رضي الله عنه : ما بال المسلمين اختلفوا عليك ولم يختلفوا على أبي بكر وعمر ؟
 فقال لأن أبا بكر وعمر كانا واليين على مثل ، وأنا اليوم وال على مثلك ، ثم مضى
 ابن خلدون على هذه الرواية قائلا : « يشير (أي على رضي الله عنه) إلى وازع
 الدين (٢) » .

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٠١ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٤٨ .

ولكن ما الذي جعل تلك الخلافات السياسية بين المسلمين مرتبطة بمدى
بالمعتقد ؟ .

الجواب على ذلك أن الخلاف السياسي بين المسلمين ما كان يعتمد على الدين ،
لأن كل فريق من الفرق المتنازعة كان يلجأ إلى نصوص الدين دائماً ليؤيد موقفه
وعنا بدعوه إلى الاجتهاد في فهم النصوص ، أو تأويلها تأويلاً خاصاً ، عندئذ
صار كل حزب سياسياً فرقة دينية لها معتقداتها ، كالشيعة والخوارج والامويين
والمرجئة . ثم عهد أصحاب كل فرقة بعد ذلك إلى اصطلاح شعراء وعلماء تلك
الفرق الأحاديث ليدعموا بها معتقداتهم ، فصار الأمر متعلقاً بالدين ومسألة
الاعتقادية تلقاً كبيراً .

وجدير بالذكر أيضاً أن مسألة الإمامة وهي المسألة السياسية الكبرى عند
المسلمين ، قد تطورت أمراً فدخلت في نطاق بحث العقائد ، حتى عند أهل السنة
لأن الشيعة لما اعتبروها منذ البداية من أصول العقائد الإسلامية ، ولم يوافقهم
على ذلك أهل السنة ، احتاج أهل السنة فيها بعد إلى إيراد عليهم ، فعمد المخاضون
متكلمهم إلى إدراج البحث فيها في كتبهم^{١٢} .

(١) يقول ابن خلدون في مقدمته : « ولحق بذلك (أي بموضوعات علم
الكلام) للكلام في الإمامة لما ظهر من بدعة الإمامية من قولهم أنها من عقائد
الإيمان ، وأنه يجب على النبي تعيينها » . وقصارى أمر الإمامة (في رأى
أهل السنة) أنها قضية مصلحة لجماعية ولا تلحق بالعقائد ، « مقدمة
ابن خلدون ، ص ٣٣٦ » .

وقد ذكر سید الدین التفتازانی في شرح لمعتقدات لنفسية ما نصه :
« أنه (أي لنفسية) لما فرغ من مقاصد علم الكلام ، وبحث الذات
والتصانيف والأفعال والمعاد ، والفنونة ، والإمامة ، على فنون أصل الإسلام
وبارزين أصل الفسنة والجماعة ، حاول التفتازاني على نفي : من المسائل الأخ ، ،
شرح لمعتقدات لنفسية ، ص ١٨٧ . وفي تعليقه على النص « على شرح لمعتقدات
لنفسية ما نصه : « قوله : « أننا أنه لما فرغ من مقاصد علم الكلام ، ، بنسب

وهكذا يتبين لنا من كل ما سبق أن الخلافات السياسية الحادة في صدر الإسلام ، قد ارتبطت بالدين وعقائده ارتباطاً وثيقاً ، وترتب عليها انقسام للمسلمين إلى فرق متباينة خالصة في البحث في العقائد على نحو جدلي خلافي ، فكان هذا من أهم العوامل التي هجمت بظهور علم العقائد ، أو علم الكلام ، عند المسلمين .

(ج) لفتنة الإسلام بجذبات وحضارات أخرى :

وهناك عامل من العوامل التي ساعدت على نشأة علم الكلام في الإسلام يمكن أن يضاف إلى سابقه ، وأعني به التقاء الإسلام بديانات وحضارات الأمم المفتوحة . والواقع أن المسلمين إبان الفتح لم يفتشوا بالفتوحات لم يكن لديهم من الفراغ ما يسمح لهم بالبحث في العقائد^(١) ، فلما استقر أمر الإسلام في الأمصار المفتوحة وجد بعض المسلمين لديهم من الوقت ما قد يسمح لهم بتناول العقائد بالبحث ، يضاف إلى ذلك أن المسلمين قد اجتسكروا بأهل الديانات السابوية في تلك الأمصار كالبيرو والصناري ، وكان هؤلاء أصحاب علم وفلسفة ، ولهم غاية بالجلد في العقائد ، فلمه قد ترتب على هذا الاحتكاك أن وجد لدى بعض المسلمين

= (الفتناتاني) الإمامة من مقاصد علم الكلام على أصل أهل السنة مسامحة قال صاحب « المواقف » : « ومباحث الإمامة غدتنا من الفروع . وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيساً بمن قبلنا » ، شرح العقائد النسفية ، للطبعة المصرية ١٣٥٨ هـ - ١٩٣٩ ، ص ٤٨٩ .

(١) يقول الشيخ محمد عبده في « رسالة التوحيد » حول هذا المعنى : « مضى زمن النبي صلى الله عليه وسلم وهو المرجع في الحيرة ، والسرّاج في ظلمات الشبهة ، وقضى الخليفتان (أبو بكر وعمر) بعده ما قدر لهما من العمر في مدافعة الأعداء ، وجمع كلمة الأولياء ، ولم يكن للناس من الفراغ ما يخلون فيه مع عقولهم ، ليبتكروا بالبحث في مبادئ عقائدهم » ، رسالة التوحيد ، ص ١٠ - ١١ ، ويقول المستشرق الأمريكي ماكسونالد : « في خلال العشرين أو الثلاثين سنة التي أعقبت وفاة محمد ، كان المسلمون جد مشتغلين بنشر عقيدتهم ، إلى الحد الذي لم يجطهم يفكرون في مادية تلك العقيدة على وجه التحديد » ، انظر :

حب الجدل والنقاش في مسائل العقائد الإسلامية على نحو ما ارتأوه هذه
المسيحيين واليهود .

وقد صور المشرق جوفذهير ما كان لالتقاء الإسلام بالمسيحية وغيرها من
الديانات من أثر في بحث المسلمين في عقائدهم على صورة فلسفية قالوا : « ليس
التأثير للكتب المترجمة وحدها ، بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من
العناصر الأخرى للمسيحيين دخل في هذا التأثير ، ففي القرن السابع الميلادي
حصل نقاش بين المسلمين ، وجدل ضيف حول القضاء ، وحرية الإرادة ، لتسرب
مثل هذا النقاش إليهم حول هذه المسألة من المسيحيين الشرقيين بحكم الاختلاط
الفنسي ، وغير هذه المشكلة من الأفكار الفلسفية الأفريقية ، كأفكار أرسطو
والأفلاطونية الحديثة ، تسرب إليهم بواسطة النقل للشعوى أكثر من الترجمة
والنقل » (١) .

والواقع أن المشكلة التي أشار إليها جوفذهير وهي مشكلة القدر ، قد
أثيرت من جانب أفراد مسيحيين اعتنقوا الإسلام ، ولم يكتفوا بخلصين
هـ ، يدلنا على ذلك أن غيلان الممشقي كان قبل إسلامه قبطياً ، وأنه كان
من أبرز دعاة القدر ، على نحو ما يذكر ابن قتيبة في « كتاب المعارف » ،
قائل : « غيلان الممشقي ، كان قبطياً ، لم يتكلم أحد قبله في القدر
ودعا إليه إلا بعد الجهنم . وكان غيلان يكنى « أبا مروان » ، وأخذه هشام
ابن عبد الملك (المتوفى سنة ١٢٥ هـ) وصلبه بباب دمشق » (٢) . وكما أثار
بعض من أسلم من المسيحيين شبهات عقائدية حول القدر ، نجد كذلك
بعض من أسلم من اليهود قد أثار شبهات تشبيهية والتجسيم ، ووضع لذلك

(١) محاضرات في الإسلام ، طبع ميغيلبرج ١٩٢٥ ، وأورده الدكتور
محمد الديهي في كتابه : الجانب الألهي من التفكير الإسلامي ، القاهرة ١٩٤٨
ج ١ ، ص ٢٦٤ - ٢٦٥ .

(٢) كتاب المعارف ، ص ١٦٦ ، ومفتاح السعادة ، ج ٢ ، ص ٣٥ .

الأخبار ، فيقول الشهر ستاني : « وأكثرا (أى أكثر الأخبار الموضوعة المأهولة على التشبيه) مقتبسة من اليهود ، فإن التشبيه فيهم طابع »^(١) ، ولعل عبد الله ابن سبأ — الذى كان يهودياً وأسلم — هو أول من أمار ، إلى جانب غلوه في على رضى الله عنه ، شبهات التشبيه ، على نحو ما ذكر البخارى في « الفرق بين الفرق »^(٢) .

فمن ذلك يتبين في وضوح وجلالة أن كثيراً من الفتن التى أثيرت في الإسلام جاءت من جانب بعض من أسلموا رياء ونفاقاً ، من اليهود والمسيحيين وغيرهم ، وما أجل ماحور به الشيخ محمد عبده حال هؤلاء قائلًا : « وكان قد اتفق بالإسلام أناس من كل ملة دخلوه حاملين لما كان عندهم ، راغبين أن يصلوا بينه وبين ما وجدوه ، فارتفعت المصائب بعد ما عيت على الناس أطاير الفتن ، واعتمد كل ناظر على ما صرح به القرآن من إطلاق اللعان للكفر ، وشارك المدخل من حق لهم سبق من الفرقاء ، وبدت رؤوس المشاكين تملو بين المسلمين »^(٣) .

هنا ، وقد قام حجاج بين عقائد الإسلام ، وعقائد أهل الكتاب لما بين هذه وتلك من اختلافات واضحة ، وقد لحص لنا ابن حزم أوجه الاختلاف وأوجه الاتفاق بين العقائد اليهودية والعقائد الإسلامية ، فذكر أن اليهود قد انفقوا مع المسلمين في الإقرار بالتوحيد ، ثم بالنبوة ، وبآيات الأنبياء عليهم السلام ، وبزول الكتب من عند الله ، إلا أنهم خالفوا المسلمين في بعض الأنبياء عليهم السلام دون بعض ، بمعنى أنهم لا يعترفون بنبوة

(١) الملل والنحل ، للقاهرة ١٩٦١ ، تحقيق سعيد كيلانى ، ج ١ ،

ص ١١٣ .

(٢) للفرق بين الفرق ، ص ٢١٤ .

(٣) رسالة للتوحيد ، ص ١٥ - ١٦ .

محمد ولا نبوة عيسى^(٢). أما النزاع بين العقائد المسيحية والعقائد الإسلامية ، فقد ذكر الشيخ رحمه الله بن خليل الهندي أنه يدور حول خمس مسائل هي: التشريف ، والنسخ ، والتثليث ، وحقة القرآن ، ونبوة سيدنا محمد^(٣) .

ونتيجة لذلك الخلاف الواضح بين عقائد الاسلام وعقائد الأديان المماوية الأخرى ، ولما أظهره بعض المسلمين الذين سبق اتباعهم إلى تلك الديانات من شبهات ، كان لابد للمسلمين من الدفاع عن العقائد الإسلامية ، والدخول في صراع عقائدي مع اليهود والنصارى . وطبيعي أن يحاول كل فريق عندئذ أن يظهر على الفريق الآخر بالحجة ، وهنا ظهرت حاجة المسلمين منذ أواخر العصر الأموي إلى الاطلاع على المنطق اليوناني للاستعانة به في الرد على اليهود والنصارى الذين كانت عقائدهم فلسفية يونانية ، فكان ذلك كله من الأسباب التي دعت إلى وجود علم الكلام ، باعتباره العلم المنافع عن العقائد الإسلامية بالحجج العقلية .

^(١) وكما كان هناك صراع بين عقائد الاسلام وعقائد أهل الكتاب من اليهود والنصارى ، فقد كان هناك كذلك صراع بين تلك العقائد وعقائد الفرس الوثنية ، فقد كان للفرس قبل الفتح الإسلامي ديانات خاصة ، كما كانت لهم حضارة معروفة ، ولما استنحل أمرهم في الدولة العباسية ، باعتماد بعض الخلفاء العباسيين عليهم ، نجد بعضهم وقد أعلن آراء الحادية ، تظهرنا على أنهم قد أسلموا دون أن يتخلصوا من دياناتهم القديمة وعاداتهم الموروثة ، كما تظهرنا على أنهم قد أرادوا بنشرها كيدا للإسلام ، نتيجة حقدهم على زوال ما كان لهم من مجد سالف ، وقد كان من هؤلاء من دان

(١) للفصل ، ج ١ ، ص ٩٨ :

(٢) رحمه الله بن خليل الهندي : اظهار الحق ، ص ٣ ، وللكتاب كله في الرد على المسيحية .

قبل إسلامه بالمجوسية والمناوية والزرادشتية ، وهي ديانات شرك ووثنية^(١) . فكان لابد أن تنهض طائفة من علماء المسلمين من ذوى الخبرة بالتعلق وبراهينه الرد عليهم ، وهذا هو ما فعله المعتزلة من المتكلمين ، الذين كانت بينهم وبين المجوس مجادلات ممرقة ، فأدى هذا كله إلى إرساء قواعد علم الكلام ، كما أظهر وجه الحاجة إليه عند المسلمين بوضوح .

(د) حركة الترجمة :

ومن العوامل التي أدت إلى ازدهار علم الكلام إبان العصر العباسي ، وأطاحت على تمهيد مساهمة ، وتعميق مباحثه ، ودقة مناهجه ، إطلاع المتكلمين من المسلمين على المنطق اليوناني والفلسفة اليونانية إثر نقلها إلى العربية بتشجيع بعض الحفّاظ من الباسيين مثل المنصور ، والرشيد ، والمأمون .

وأول ما نقل إلى العربية هو المنطق ، وذلك في عهد المنصور ، وقيل إن ابن القفص هو أول من ترجم المنطق إلى العربية ، ولعل ذلك كان راجعاً إلى حاجة المسلمين الملحة إليه ، فقد كان المتكلمون من المسلمين يرغبون في التسليح به ضد خصومهم من أهل الديانات الأخرى ، ومن كانت لهم دراية بالمنطق والفلسفة اليونانية كما ذكرنا من قبل .

إلا أنه بعد ذلك نقلت كتب الفلسفة اليونانية في الالهيات والطبقات والأخلاق ، وذلك في عصر المأمون ، فترجمت بعض كتب أفلاطون وبعض كتب أرسطو ، وبعض مصنفات الأفلاطونية الحديثة ، فإذا كانت نتائج ذلك في مجال علم الكلام ؟

كان من نتائج ذلك أن اصطنع المتكلمون المنطق اليوناني أداة لهم ، كما مزجوا بين موضوعات العقائد الإسلامية ، وبعض موضوعات الفلسفة ،

(١) انظر في تفصيل هذا « الفهرست لابن النديم » ، فيما يتعلق بالمتكلمين وغيرهم ممن كانوا يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة ، الفهرست ص ٤٧٣ .

مع اصطلاح مصطلحات الفلاسفة ، ثم خاضوا بعد ذلك في مسائل هي أقرب إلى الفلسفة منها إلى العقائد ، كالبحث في الجواهر والأعراض وأحكامها ، وطبائع الموجودات ، وغير ذلك من المسائل التي قد يكون لبعضها فائدة من حيث تقرير العقائد على وجه عقل ، وقد لا يكون البعض الآخر منها أدنى صلة بهذا التقرير .

وكان المتزلة من المتكلمين هم الذين اضطلوا بهذه المهمة ، أضحى مهمة المزج بين العقائد الإسلامية والفلسفة اليونانية ، وذلك في عصر المأمون ، على نحو ما يشير إليه الفهرستاقى قائلا : « طالع شيوخ المتزلة كتب الفلاسفة حين فُتت أيام المأمون ، غلطوا مناصح الكلام ، وأفردوا لأنفسهم علماً يسمى بعلم الكلام ، إما لأن أظهر مسألة تكلم فيها المتكلمون وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام ، فسمى النوع باسمها ، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام ^(١) مترادفان ^(٢) » .

(١) يستفاد من هذا أن تسمية علم العقائد بعلم الكلام كانت هي نفسها نتيجة من نتائج اطلاع المتكلمين على المنطق والفلسفة ، فأصبح كلام المتكلمين مرادفاً لمنطق الفلاسفة ، لأنه على حد تعبير التفتازاني : « يورث قدرة على الكلام في تحقيق التشريعات ولزلم الخصوم كالمنطق للفلسفة » شرح للعقائد النفسية ، ص ١٥ ، وهناك آراء أخرى في تسمية هذا العلم بالكلام ، فيرى المستشرق دي بور أن « الأقوال التي تصاغ كتابية أو شفاهاً على نمط منطقي أو جدلي تسمى عند العرب في الجملة خصوصاً في معالجة المسائل الاعتقادية ، « كلاماً » ، تاريخ للفلسفة في الإسلام ترجمة للدكتور أبو ريده ، للقاهرة ١٩٥٤ ، ص ٧٥ ، وإلى مثل رأى دي بور - وهو أن لفظ « كلام » يفيد من الناحية اللغوية ، المعنى المستخدم اصطلاحياً عند المتكلمين - يذهب مصشرقون مثل قمصنك في كتابه :

The Muslim Creed, P. 79; Encyclopaedia of Islam, Art, "Kalam".

وهناك آراء أخرى في هذه التسمية نجدها مذكورة في شرح العقائد النفسية ص ١٥ ، وفي كتاب « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » للشيخ مصطفى عبد الرزاق ، وقد ناقش المؤلف هذه الآراء المختلفة في هذه التسمية ، من ص ٢٦٥ - ٣٦٨ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٣٢ - ٣٣ .

ويذكر سعد الدين التفتازاني الدوايح التي دفعت المتكلمين إلى مزج موضوعات الكلام بموضوعات الفلسفة قائلا : « ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية ، وخاص فيها الإرساليون ، حاولوا (أى علماء الكلام) الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة ، فظفروا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها ، فيتمكنوا من إبطالها ، وعلم جراً ، إلى أن أدرجوا فيه (أى في علم الكلام) معظم الطبيعيات والإلهيات ، وخاصوا في الرياضيات ، حتى كاد لا يتميز أى علم الكلام عن الفلسفة لولا اشتغاله على السميات (١) » .

ولما حصل هذا الاختلاط بين موضوعات الكلام ، وموضوعات الفلسفة ، خصوصاً عند المتأخرين من المتكلمين ، عرضت مشكلة تعديد موضوع علم الكلام ، قيل : هل يشمل الكلام مسائل الاعتقاد فقط بنية إيجابها ، أم أنه يشمل أيضاً الوسائل المؤدية إلى هذا الإيجاب ، فيدخل في نطاق موضوعه ما يتناوله الفلاسفة من موضوعات ، وما يصطنعونه من فنون البحث العقلي ، والدليل المنطقي .

هنا تختلف الآراء ، فبعض العلماء كابن خلدون ، يقرر الفصل بين الكلام والفلسفة ، من حيث الموضوع ، والمنهج والنساية (٢) ، ويرى في

(١) شرح العقائد النسفية ، ص ١٧ .

(٢) يقول ابن خلدون : « وصار علم الكلام مختلطاً بمسائل الحكمة وكتبه مخشوة بها ، كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد ، والتدريس ذلك على الناس ، وهو غير صواب ، لأن مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف ، من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه . لا بمعنى أنها لا تثبت إلا به ، فإن العقل معزول عن الشرع وإنظاره . وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج . فليس بحثاً عن الحق فيها . فالتعطيل بالدليل بعد أن لم يكن (الحق) معلوماً هو شأن للفلسفة ، بل إنما هو للتماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ، ومذاهب السلف فيها ، وتدفع شبه أهل البدع عنها الذين زعموا أن جذورهم فيها =

مرضى تدليه على عدم احتياج العقائد إلى تضيق الفلسفة والمنطق ، أنه إذا
هدانا الفاروع إلى مدرج فيبخر أن تقدمه على مداركنا وتيق به ، ولنا نظر
في تصحيح مدارك العقل ، ولو عارضه ، بل نتمد ما أمر به اعتقاداً وطناً ،
ولسدت مما لم نهم من ذلك ، ونفوضه إلى الفاروع ونزيل العقل عنه (١٥) . ثم
يقول مبيتاً ضرورية حذف مسائل الطبيعيات والإلهيات من نطاق علم الكلام .

و أما النظر في مسائل الطبيعيات ، والإلهيات ، بالجميع والطلاق ، فليس
من موضوع علم الكلام ، ولا من جلس أطار المتكلمين . فاعلم ذلك فغير به
بين اثنين (يقصد السلام والفلسفة) ، فإنها غلطان ضد المتأخرين في الوضع
والتأليف ، ولحق مقابلة كل منهما لصاحبه ، بالموضوع والمسائل (١٦) .

وهناك بعض المتكلمين يذهبون إلى القول بأن المنطق جزء من علم الكلام ،
وذلك مثل الإجماع الذي يذهب في كتابه . الموافق . إلى أن موضوع

= عقلية . وذلك بعد أن تفرض صحة بالادلة النقلية فما تلقاها السلف
واعتقدوها ، وكنت ما بين القاصين ، . معصمة ابن خلدون . ص ٢٤٧ .
وحاصل كلام ابن خلدون أن موضوعات الكلام هي المقسمات المنقولة من
الشرع . ومن جملة ذلك المتكلم أنشأه بالمسلمات التي تبدأ منها بحثه . أما
الفيلسوف فلا فمصلحات لأن الحق لا يعضو نقيض بعد البدائية .
فيصطلح لذلك الدلائل . القضية بحثه . أما المتكلم فإذ طم مثل هذا
الوسائل للتخيل على أن موجود له وهو ثقتائه . إضافة إلى ذلك أن
غاية المتكلم تأييد المتأيد . وغاية الفيلسوف البحث عن الحق على . .
صورة كان . والعرق وسج من القاصين .

١١ معصمة ابن خلدون . ص ٢٤١

(٢٦) نفس المرجع . ص ٢٤١

الكلام هو المقائد ، وجميع ما توقف عليه هذه المقائد من المبادئ القرينة ، أو البعيدة ، كمسائل المنطق ، ومباحث الحلال والوجود ، وغير ذلك (١) .

ولعل ما يدهو متسككين مثل الإيجي إلى اعتبار المنطق جزء الكلام ، هو أن مبادئ المنطق ليست — في ذاتها — مخالفة للشرع أو العقل ، وإن كانت بما استخرجه الفلاسفة أولا ، ودونوه في علومهم ، التي بعض مسائلها لا يطابق الشرع . هذا ، ودعوى أن المتكلمين استخرجوها من عند أنفسهم بلا أخذ عن الفلاسفة مكابرة (٢) . والدليل على ذلك ، في رأى البعض ، أن كتب المتقدمين من علماء هذا الفن ، كالآلحة الحنفية ، كانت مختصرة على الاحتمادات ، بلا غلط لمسائل المنطق (٣) .

وهناك طائفة أخرى من المتكلمين قالوا إن إثبات مسائل المقائد محتاج إلى دلائل وتحريرات معينة ، والمعلم بكونها موصلة إلى المقصود ، ولا يحصل هذا إلا من المباحث المنطقية ، أو يتقوى بها ، فلمعلم الكلام محتاج إلى المنطق ، على أن هذا لا يبنى في رأيهم أن المنطق جزء الكلام ، بل المنطق علم على حدة ، والمشهور بين مثل أولئك المتكلمين أن يقع المنطق على طريق الخدمة والآلة ، ولهذا فهو «خادم العلوم» (٤) .

بما سبق يبين أنه قد ترتب على انتقال المنطق والفلسفة إلى علماء الكلام أنهم قد تعمقوا في مباحث المقائد على أساس من الدليل العقلي ، وأنهم قد

(١) أورده الهوى في «لدر للنضيد من مجموعة للنضيد» ، للتأخرة

١٣٢١ ، ص ١٣٦ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٣٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٣٧ .

(٤) نفس المرجع ، ص ١٣٦ .

موجها موضوعاتهم العقائدية ببعض موضوعات الفلسفة ولم يزل علم الكلام على
على أيدي أولئك المتكلمين يقترب من الفلسفة، شيئا فشيئا، حتى اختلطت بمباحثها
به وكاد لا يتميز (علم الكلام) عن الفلسفة لولا اشتغاله على السمعيات، على
حد تمييز التنازلي. وهكذا إزدھر علم الكلام وظهر في صورته الفلسفية عند
للسلمين، دالا على أصالتهم الفكرية، إلى الحد الذي جعل رينان - أحدهم
للمسافرين الذين أنكروا وجود فلسفة إسلامية بالمعنى الصحيح - يقول :
« أما الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام فينبغي أن تلتبس عند فرق المتكلمين..
وفي علم الكلام بنوع خاص »^(١).

Renan: (E.) : Averroes et l'Averroïsme. Paris 1860, P. 89, (1)
voir aussi, P. 101.

الفصل الثاني

مشكلة الإمامة

١ - تمهيد :

إذا كنا قد قدمنا الكلام عن « مشكلة الإمامة » ، فذلك راجع إلى أنها كانت أول مشكلة اختلف المسلمون في شأنها بعد وفاة النبي مباشرة ، وأدى الخلاف حولها فيما بعد إلى نشوء الفرق الأولى ، كالشيعة والخوارج والمرجئة وغيرها ، فهي من الناحية التاريخية أول مشكلة ترب عليها انقسام المسلمين إلى فرق تصارع فيما بينها صراعا سياسياً ، سرعان ما تطور بعد ذلك فأصبح صراعا عقائدياً^(١) .

والمذاهب الإسلامية في الإمامة تنقسم إلى قسمين : مذاهب تقوم على أساس من القول بأن الإمامة تكون بالاتفاق والاختيار ، لأن النبي لم ينص على من خلفه من بعده ، وترك أمر المسلمين شورى بينهم ، كمذاهب الخوارج والمرجئة، والمنزلة، وأهل السنة ، ومذاهب تقوم على أساس من القول بالنص والتمين ، أي لمن النبي على شخص معين يخلفه من بعده ، وهي مذاهب الشيعة على اختلاف فرقهم .

على أن الذين يقولون بأن الإمامة تكون بالاتفاق والاختيار يختلفون فيما بينهم ، فبعضهم يجعل الاختيار منحصراً في قرين ، ومن هؤلاء أهل السنة ، وبعضهم لا يقتضي بهذا القدر ، أي شرط القرشية في الامام ، كالخوارج ،

(١) قارن ص ١٤ - ١٩ من هذا البحث .

وبعض المرجئة ، والمعتزلة ؛ والبعض الآخر يرى أفضلية أن يكون الامام من قریش ، وإن لم يكن ذلك ضرورياً ، كبعض المعتزلة ، وبعض أهل السنة .

أما الذين يقولون بأن الإمامة تكون بالنص والتمين ، فيفتقون جماً على أن الامام المخصوص عليه بعد النبي هو علي ابن أبي طالب ، ومن بعده ذريته ، ولكنتهم يختلفون في مسألة الإمامة في ذريته ، كما يختلفون في مسألة جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل .

ويدعو أن جميع الفرق الإسلامية (باستثناء فرقتين فرق الخوارج) ، يلعبون إلى ضرورة نصب الامام ، ويستدل بعضهم على ذلك ، ليس فقط بأدلة عقلية ، وإنما أيضاً بأدلة عقلية ، وإن شئت قلت يحاولون التدليل على أن نصب الامام أمر تقتضيه مصلحة الجماعة الإسلامية ، وحول هذه القضية الأخيرة ، وهي إيجاب ضرورة نصب الامام على وجه عقل ، نجد لدى المتكلمين آراء فلسفية واجتماعية لماطرافتها ، ولعل هذه الآراء هي مناط الابتكار من الناحية الفلسفية في هذه المشكلة العقائدية .

ولنبداً الآن ببيان ما قد يكون في الكتاب والسنة من نصوص تتعلق بهذه المشكلة .

٢ - ما ورد في الكتاب والسنة متعلقاً بالإمامة :

لم يرد في الكتاب أو السنة نص صريح على شخص معين يخلف النبي صلى الله عليه وسلم في تولي أمر المسلمين^(١) ، وليس لم يكن هناك نص في هذا الشأن ، فقد لجأ الصحابة إلى الشورى ، وذلك مستند إلى ما يقوله الله

(١) تآرن ص ١٤ من هذا البعثة .

تعالى، لئله : « وعاورهم في الأمر » (١) ؛ وإلى قوله تعالى في وصف حال المسلمين : « وأمرهم شورى بينهم » (٢) .

والظاهر أن الإسلام يوجب على المسلمين نصب الامام أو الخليفة ، ويستدل بعض من يذهب إلى هذا الرأي بقول النبي صلى الله عليه وسلم : « من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية » (٣) .

وإذا تشاور المسلمون فيما بينهم لاختيار الامام أو الخليفة ، فإنهم في هذه الحالة يجب أن يرأوا بعض الشروط ، منها أن يكون الامام قرشياً ، لقول صلى الله عليه وسلم : « الأئمة من قریش » ، وأن يكون عادلاً ، لقوله تعالى : « ولا يجرمكم شتان قوم على ألا تعدلوا ، إعدلوا هو أقرب للتقوى » (٤) . وقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط وداً على أنفسكم أو إلى الدين والأقربين ، إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما ، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تمرحوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً » (٥) ؛ « وقول النبي صلى الله عليه وسلم : « من ولي من أمر أمتي شيئاً فأمروا أحداً بحبابة فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً » .

فإذا استقر رأيهم على اختيار الامام أو الخليفة ، فإن طاعته تكون واجباً عليهم ؛ وتكون طاعتهم له أيضاً بمثابة طاعتهم للنبي نفسه ، يدل على

(١) سورة آل عمران ، آية ١٥٩ .

(٢) سورة للشورى آية ٣٨ .

(٣) شرح للعقائد الفلسفية ، الطبعة المصرية ، ص ٤٨٢ ، وانظر أيضاً :

غفر الدين الرازي : المسائل الخمسون في أصول الكلام ، بمجموعة

لرسائل ، للقاهرة ١٣٢٨ هـ ص ٣٨٤ .

(٤) سورة المائدة ، آية ٨ .

(٥) سورة النساء ، آية ١٣٥ .

هذا قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأول الأمر منكم، فإن تنازعتم في شئ، فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر» (١).

وأظهار المسلمين الطاعة للإمام أو الخليفة يكون بقصد البيعة له، ومنها ما الطاعة له طالما كان متبعا فيهم لكتاب الله وسنة، وقد بايع الصحابة النبي، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: «ان الذين يبايعونك إنما يبايعون الله، يداه فوق أيديهم فمن نكث، فإنا ينكث على نفسه، ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجرأ عظيما» (٢).

فأنت ترى من هذه القواعد الثقلية أن اختيار الإمام يكون طريق الفورى، مع مراعاة كونه قريبا، عادلا، وبذلك تعقد له البيعة، وتصبح طاعة واجبة شرعا، مادام منفذا لأحكام الكتاب والسنة في الجهاد الإسلامية.

٣ - التفتاؤون بأن الإمامة تكون بالاختيار :

(١) الخوارج :

يسو أن فرقة الخوارج قد خرجت على القول بأن الإمام يجب أن يكون من قريش، فلم تمتد بما نقل من الأخبار في هذا الصدد (٣). ولكنها

(١) سورة النساء، آية ٥٩.

(٢) سورة الفتح، آية ١٠.

(٣) أورد محمد الحنين للفتاؤلنى في شرحه للعقائد الفلسفية ما نصه : « قوله عليه السلام : « الإمامة من قريش » ، وإن كان خبر واحد ، لكن لما رواه أبو بكر رضى الله تعالى عنه محتجا به على الانتصار لم يذكره أحد ، فصار مجمعا عليه أم يخالف فيه إلا الخوارج وبعض المعتزلة » ، شرح العقائد الفلسفية ، ص ١٨٣ .

طالب على القول باختيار الإمام ، وعنده ، فتتقدم له البيعة ، ونجب له الطاعة .

على أن الخوارج قد اشتهر بأن يختار الإمام منهم م ، لأنهم كفروا من عداهم من المسلمين ، فمن هم الخوارج ؟ وما الذى أدام إلى مثل هذه النتائج ؟

الخوارج قوم خرجوا على علي بن أن طالب عن كانوا معه من حرب صفين الذى بينه وبين معاوية راندع الشتر ستان يظهرنا على ماوقع من خلاف أدى إلى ظهور الخوارج قائل : زعم أنه أراد من خرج على أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه جماعة عن كان معه في حرب صفين ، وأشدهم خروجاً عليه ، ومروفاً من الدين ، الأشعث بن قيس ، ومسمود بن غديك القيمي ، وزيد بن حصين الطائي ، حين قال : أقرم يدعوننا إلى كتاب الله ، وأنت تدعوننا إلى السيف ؟ حتى قال (على رضى الله عنه : أنا أعلم بما في كتاب الله ، إضربوا إلى بقية الأحزاب ، إضربوا إلى من يقول كذب الله رسوله ، قالوا (أى الخوارج) : لترجمن الأشرار عن قتال المسلمين . (إلا تفعلوا : بكافعلنا بشيان ، فاضطر (على) إلى رد الأشرار بعد أن مزق الجميع دولاً مديريه ، وما بقى منهم إلا شذمة قليلة فيهم حشاشه قوة .

فامتثل الأشرار أمره (أى أمر على) ، وكان من أمر الحكيم أن الخوارج حملوه على التحكيم أولاً ، وكان يزيد أن يبعث عبد الله بن عباس ، لما رضى الخوارج بذلك ، وقالوا : هو منك ، فحملوه على يبعث أبى موسى الأشعرى على أن يحكم (أى الحكمان) بكتاب الله ، فجرى الأمر على خلاف ما رضى به ، فلما لم يرض بذلك ، خرجت الخوارج عليه ، وقالوا : لم حكمت الرجال ؟ لاحكم إلا الله (١) .

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ١٥٥ - ١٥٦ .
(م ٣ - علم الكلام)

ويقال إن الخوارج خرجوا على عليّ حينما رأوه يقبل تحكيم كتاب الله ، وكانوا يرون أنه لا ينبغي لملي أن يتخضع في أمر التحكيم فيقبله مادام يؤمن بأنه لا يحارب معاوية إلا من أجل الحق ، وحاولوا أن يحملوا عليّا على الرجوع عما اتفق عليه مع معاوية ، ولكن عليا لم يرجع عن شروطه ، زمنا ، ووقعت بينه وبينهم حرب الشروان ، وهزمهم ، فاشتدت خصومتهم له ، ودبروا مؤامرة قتله (١) .

ولكن للشيرستاني يمود ويؤكد خطأ مثل هذا الرأي ، لأن الخوارج هم الذين دفعوا عليا إلى قبول التحكيم فيقول : « والبدعة الثانية (من بدع الخوارج) أنهم قالوا : أخطأ عليّ في التحكيم إذ حكم الرجال ، لا حكم إلا لله تعالى . وقد كذبوا على عليّ عليه السلام من وجهين : أحدهما في التحكيم أنه حكم الرجال ، وليس ذلك صدقا ، لأنهم هم الذين حملوه على التحكيم ، والثاني أن تحكيم الرجال جائز ، فإن القوم هم الحاكون في هذه المسألة ، ولما قال عليه السلام ، كلمة حق أريد بها باطل ، وتخطوا عن النخلة إلى التكفير ، ولعنوا عليا عليه السلام (٢) » .

والواقع أن الخوارج لم يكونوا هم وأسلانهم قد تهبوا تماما بأداب الإسلام ، لهذا تهور الخوارج ، واندفعوا في خروجهم ، ومن هنا شأنه يصول تهوره واندفاعه بينه وبين فهم الدين واستنباط أحكامه على وجه صحيح ، ولذلك وصفهم ابن حزم قائلا : « ولكن أسلاف الخوارج كانوا أعرابا ، قرأوا القرآن قبل أن يتفقهوا في السنن الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا تكن فيهم أحد من

(١) قارن في تفصيل هذا : فجر الإسلام للاستاذ أحمد أمين ، ص ٣٠٦ وما بعدها .

(٢) الملل والنحل بهامش للفصل . ج ١ ، ص ١٥٨ .

الفتية (١) ، زفي رأينا أن تدين الخوارج كان من النوع الخامس الذي يقود صاحبه إلى الهوس والبعد عن جادة الصواب . وقد كان الإمام على في مناقشاته معهم يلزمهم الحجّة دائماً (٢) ، ولكنهم كانت قد ضاقت عقولهم عن قبول الحق ، فظنوا يثيرون الفتن ، ويمنون في تكفير من عداهم من غير تثبت في الأمر ، أو نظر إلى الواجب ، واستولت على مشاعرهم فكرة البراءة من عثمان وعلى وحكام بني أمية الظالمين ، وعائشة وطلحة والزبير أصحاب رقعة الجمل ، وأبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص ، وهما طرقا التحكيم في رقعة صفين .

وإدمانا في تكفير من عداهم من المسلمين ذهبوا إلى القول بتكفير أصحاب الكبار ، بل تكفير أهل الذنوب عموماً .

يقول الكمي في مقالاته : « إن الذي يجمع الخوارج على افتراق مذاهبها إكفار على عثمان ، والحسين وأصحاب الجمل ، وكل من رضى بتحكيم الحكمين ، والإكفار بالركاب الذنوب » (٣) . ويقول الشهرستاني « ويجمع (أى يجمع الخوارج) القول بالتبرئ عن عثمان وعلى ، ويقدمون ذلك على كل طاعة ، ولا يصححون المناكحات إلا على ذلك ، ويكفرون أصحاب الكبار » (٤) .

وهكذا تبين لنا أن الخوارج قد حكموا بالكفر على عثمان وعلى ، وغيرهما من كبار الصحابة ، وهم يرون أن عثمان وعلياً ، وإن صحت خلافتها ، إلا أن كلا منهما قد وقع منه ما أدى إلى تكفيره ، فعثمان لم يسر على نهج أبي بكر

(١) الفصل في المال والامواء والفنل ، ج ٤ ، ص ١٥٦ .

(٢) انظر مثلاً للعقد للفريد لابن عبدويه ، ج ٢ ، ص ٣٨٨ .

(٣) أووده البغدادي في الفرق بين الفرق ، ص ٥٥ .

(٤) المال والفنل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ١٥٦ - ١٥٧ .

وعمر، وعلى أخطأ في قبوله التحكيم، بل إنه كفر حينما قبل هذا التحكيم. ولعل الخوارج - لضيق أقدحهم - اعتبروا الاجتهاد بالرأى كفراً، لأن علياً إذا كان قد قبل التحكيم، فإنه لم يخرج في هذا عن كونه مجتهداً بالرأى، والمجتهد بالرأى - حتى إذا أخطأ - لا يكون كافراً، بل إنه يثاب على مجرد اجتهاده، هذا فضلاً عن أن التحكيم جائز شرطاً.

والخوارج بعد هذا - فيما يذكر الشهرستاني - رأى ابتدعوه في صدق الإمامة ذاتها: فهم جوزوا أن تكون الإمامة في غير قریش، وكل من ينصبونه هم برأيهم، ويماثل الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور، يكون إماماً، ومن خرج على مثل هذا الإمام يجب القتال معه، أما إذا غير الإمام سيرته في الناس، وعدل عن الحق، وجب عند ذلك في رأيهم عزله أو قتله. وعن الخوارج في القول بتجوز أن تكون الإمامة في غير قریش، فيذهبون إلى أن الإمام يجوز أيضاً أن يكون هيداً أو حراً أو بعلبياً. (النبطى لسبة إلى النبط، بفتحين، أخلاط الناس وعوامهم).

ويجب أن يكون الإمام متصفاً - في رأى الخوارج أيضاً - بالعلم والوحد، على نحو ما يظهرنا عليه قول ابن الجوزى في «تليس إبليس»: «ومن رأى الخوارج أنه لا تختص الإمامة بهنخص إلا أن يجتمع فيه العلم والوحد، فإذا اجتماعا كان إماماً ولو كان بعلبياً» (١).

ويبدو أن فرق الخوارج^(٢) على اختلافها قد ذهبت إلى القول بضرورة

(١) تليس إبليس، ص ١٠٢.

(٢) كبار فرق الخوارج كما يذكر للشهرستاني سبعة: الزلزلة والنجدات والصفورية والمجاردة والاباضية والشمالية، المال والنفسل بهامش الفصل، ج ١، ص ١٥٦، وقد فصل ابن حزم للكلام عن هذه =

نصب الإمام باستثناء فرقة التجندات ، فيقول ابن حزم ما نصه : « وقالت التجندات (من الخوارج) ، وهم أصحاب نجدة بن عويمر الحنفي : ليس على الناس أن يتخذوا إماماً ، إنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم »^(١) ، وهم بذلك يخالفون - كما يذكر ابن حزم أيضاً - جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج الذين ذهبوا إلى وجوب الإمامة ، وأن الأمة يجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٢) .

إلا أن الشهرستاني في الملل والنحل يذكر أن الخوارج من المحكمة الأولى جاوزوا أيضاً أن « لا يكون في العالم إمام أصلاً ، وإن احتج إليه فيجوز أن يكون هبداً أو حراً أو نبطياً أو قرشياً »^(٣) ، ويذكر ابن عدي أنه أيضاً أن أولئك الخوارج كان من « منهم من لا يكون أمير »^(٤) .

ومن عجب بعد ذلك أن أجازت بعض فرق الخوارج إمامة المرأة كالشيعية ، على نحو ما يستفاد من قول المقرئ : « والخامسة عشرة من فرق الخوارج الشيعية ، أتباع شبيب بن يزيد بن أبي نعيم الخوارج في خلافة عبد الملك بن مروان ، وصاحب الحروب العظيمة مع الحجاج بن يوسف الثقفي ، وهم على ما كانت عليه المحكمة الأولى ، إلا أنهم انفردوا عن الخوارج بمواز إمامة المرأة وغلانها ، واستخلف شبيب هذا أمه غزالة ، فدخلت الكوفة ، وقامت خطيبة ، وصالت

= الفرق وآرائها ، انظر : الفصل ، ج ٤ ، ص ١٨٨ - ١٩١ ، وانظر أيضاً : الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٥٤ وما بعدهما ، والمقصد للفريد ، ج ٢ ، ص ٣٩١ .

(١) الفصل ، ج ٤ ، ص ١٩٠ .

(٢) نفس المرجع ، ج ٤ ، ص ٨٧ .

(٣) الملل والنحل ، للقاهرة ، ١٩٦١ ، ج ١ ، ص ١١٦ .

(٤) المقصد للفريد ، ج ٢ ، ص ٣٨٨ .

الصبح بالمسجد الخامس ، قرأت في الركعة الأولى بالبصرة ، وفي الثانية بكال عمران^(١) .

بما سبق تبين لنا أن الخوارج قد ذهبوا إلى أن الإمام أو الخليفة ينصب باختيار المسلمين ، وأنه يجب أن يكون عالماً زاهداً عادلاً ، فافاً حاد عن العدل يجب أن يزل ، وأنه لا يشترط فيه أن يكون قرشياً ، بل يجوز أن يكون هجلاً ، وهذا هو ما دعا بعض الباحثين المحدثين إلى القول بأن مبادئهم ديمقراطية باطلاق^(٢) . والواقع أن مثل هذه المبادئ ليست من ابتكار الخوارج بل هي مباهج الإسلام نفسه ، باستثناء قولهم إن الإمام يجوز أن يكون من غير قرش ، بل يجوز أن يكون هجلاً ، ويبدو أن الخوارج لم يكونوا مبرزين في الذهاب إلى هذا الرأي عن الحق والغرض ، ولا يبعد أن يكون الفاضل الذي دفعهم إليه هو : أن الخليفة إذا لم يكن قرشياً فإنه يسهل عليهم ، عندما تلعب بهم أهواؤهم ، أن يخرجوا عليه ، إذ لا تكون له عندئذ شوكة أو عصبية ، وواضح أنه ليس من مصلحة الجماعة الإسلامية أن يولى عليها من يسهل الخروج عليه لضعف شأنه وبحول ذكره فيها ، ولهذا لم يكن نظر الخوارج في هذه المسألة صائباً .

يضاف إلى ما تقدم أن الخوارج قد أخطأوا خطأ شنيعاً بتكفيرهم علياً وفهره من كبار صحابة النبي ، ثم بتكفيرهم لمخالفهم بارتكاب الذنوب ، فإن تكفير المسلم العادي بشبهة كفر ليس من المسائل الهينة في الدين ، فبالك بتكفير صحابة النبي مع ما ورد في حقهم جميعاً من الخصوص الثابتة والأخبار المؤكدة التي تشهد لهم بكال الإيمان ، ولكن الخوارج فيما يبدو لم يكونوا متنبئين في أمر دينهم ،

(١) خطط القريزي ، ج ٤ ، ص ١٨٠ .

(٢) Macdonald ; Muslim theory. 23.

أو متفقين في كيفية استنباط أحكامه ، لجاءت أحكامهم التي أطلقوها بالتكهنه
أحكاماً جزافية ، لا تستند إلى شهادة نص ، ولا تتفق مع حكم عقل ، وإنما هي
صادرة إما عن عصف نزق ، أو عن ضيق أفق .

(ب) المرجئة :

المرجئة فرقة من الفرق الإسلامية الأولى، وقد سميت كذلك نسبة إلى الإرجاء.
وللإرجاء معاني أربعة ذكرها الشهرستاني في الملل والنحل (١) : قيل الإرجاء
بمعنى التأخير ، فيجوز أن يكون إطلاق اسم المرجئة على هذه الفرقة راجعاً إلى أنهم
كانوا يؤخرون العمل عن التوبة والعقد ، وقيل الإرجاء بمعنى إعطاء الرجاء ، فسموا
مرجئة لأنهم كانوا يمتنون الرجاء في الناس بقولهم : لا تنصر مع الإيمان مذهبية ،
كما لا تنزع مع الكفر طاعة ؛ وقيل أنهم سموا مرجئة لأنهم أرجأوا حكم صاحب
الكبيرة إلى يوم القيامة ، فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا ، من كونه من أهل الجنة
أو من أهل النار ، وبذلك يكون المرجئة والخوارج فرقتين متقابلتين ؛ وقيل أنهم
نسبوا إلى الإرجاء بمعنى تأخير على رضى الله عنه عن الدرجة الأولى إلى الرابعة
(في ترتيب الخلفاء) ، وبذلك يكون المرجئة والشيعة فرقتين متقابلتين .

ولعل الرأي الذي شاع أكثر من غيره هو أنهم سموا مرجئة ، لأنهم أرجأوا
الحكم على صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة . ولكن ما هو المانع الذي دفعهم إلى
اعتناق مثل هذا الرأي ؟

يبدو أن المانع إلى ذلك كان سياسياً ، فإن ظروف نشأة الفرقة نفسها

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٣٩ .

كانت سياسية ، فهي قد ظهرت أثناء وبعد الحرب الأهلية التي كانت بين الشيعة والخوارج والأمويين (١).

ولما أراد أصحاب هذه الفرقة أن يظهروا حيادهم تجاه الفرق الأخرى المتنازعة ، برروا هذا الحياد بقولهم أن الفرق المتنازعة ، حتى لو كان بين أصحابها من هو مرتكب الكبائر ، فإن أمرهم يرجأ إلى يوم القيامة ، ولا يصح تكفيرهم بارتكاب الكبائر ، لأن صاحب الكبيرة ربما يتوب قبل موته ، وعندئذ يبدل الله ميثاقه حسنات ، أو لا يتوب ، فيعذب ، فالأمر مفروك في ذلك لإرادة الله . ويبدو أنه تسمية المرجئة بهذا الاسم راجعة إلى آية من القرآن ، وهي قوله تعالى : « وآخرون مرجون لأمر الله ، إما يعذبهم وإما يتوب عليهم والله عليم حكيم » (٢).

ووفقا لمبادئهم المشار إليها من عدم تكفير مرتكب الكبيرة ، وإرجاء أمره إلى يوم القيامة ، وقفوا من أحكام الأمويين على اختلافهم موقف الرضا : فالخلفاء من الأمويين ، حتى من نسب إليه الفسق منهم ، خلفاء شرعيون ، انعقدت لهم البيعة صحيحة . فتجب طاعتهم ، إذ الامام الذي يرتكب الكبائر لا يكفر ، والعصاة خلفه جائزة ، وقد صور ما كدونا له موقفهم هذا قائلا : « أن الأمويين في رأيهم (أي في رأي المرجئة) هم حكام للدولة الإسلامية عن حق : فإن البيعة انعقدت لهم ، وهم أقروا بوجداية الله ونبوة النبي ، فهم بذلك ليسوا مشركين . وليس ثمة كبيرة يمكن أن تقارن بكبيرة الشرك . ومن ثم ، فإن واجب المسلمين أن يقرروا

(١) انظر مثلا : Macdonald . Muslim theology . p 121.

(٢) سورة التوبة ، آية ١٠٦ ، ويقول فخر الدين الرازي في تفسيره لهذه الآية : « أرجأت الأمر وأرجيته ، بالهمزة وتركه ، إذا أخرته . وسميت المرجئة بهذا الاسم لأنهم لا يجزمون القول بمشقة التائب ولكن يؤخرونها إلى مشيئة الله تعالى ، وقال الأوزاعي : لأنهم يؤخرون العمل عن الإيمان » . للتفسير الكبير ، ج ٤ ، ص ٧٢٨ .

لم بالسلطان ، وأن يرجعوا إلى يوم القيامة كل حكم أو إداة على أخطائهم التي يمكن أن يكونوا قد ارتكبوها . فإن ما دون الشرك من الذنوب لا يكون مبررا لأي شخص في أن يخرج عليهم ، ويتخلل من بينهم ^(١) .

وكان نتيجة موقف المرجئة من الأمويين على هذا النحو ، أن لم يتعرض لهم الخلفاء الأمويون ، فحقق المرجئة بذلك نوع من السكينة أو الرضا (Quietism) في مجال السياسة بعيد المدى ، على حد تعبير قسنك ^(٢) .

وكذلك لم يصطدم المرجئة بالشيعة ولا بالخوارج ، لأنهم لم يتعرضوا للحكم على هاتين الفرقتين بالكفر أو الإيذان ، بل أرجأوا الحكم عليهما إلى يوم القيامة .

ويبدو واضحا أن الإرجاء قد ظهرت بذوره الأولى عند بعض الصحابة منذ أواخر عهد عثمان ، حينما اشتدت أطوار الفتنة بين المسلمين ، فأثر بعضهم البعد عن تلك الفتنة ، حفاظا لدينهم ، وعلا بما ورد في بعض الأخبار متعلقا بالفتنة ^(٣) التي ستكون بين المسلمين ، وما ينبغي على المسلم إذا ثابها . واستمر أولئك الصحابة على هذا الموقف في عهد علي ، فكانوا حياديين ، لم ينضموا إلى فرقة من الفرق المتنازعة ، فيقول الشهرستاني عن موقف بعض أولئك الصحابة : « والذين اعتزلوا إلى جانب ، فلم يكونوا مع علي رضي الله عنه في حروبه ، ولا مع خصومه ، وقالوا

Macdonald , Muslim theology. P. 123. (1)

Encyclopedia of Islam, Art. Morhija (2)

(٣) في كتاب الصحاح مثل صحيح مسلم أحاديث عن الفتنة كثيرة ، بين أحاديث الفتنة على مسييل المثال ما رواه أبو بكر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « ستكون فتنة لقاعد فيها خير من الباشي ، والباشي فيها خير من الساعي ، ألا فإذا نزلت أبو وقت ، فمن كان له ليل فليلق بآبله ، ومن كان له غنم فليلق بغنمه ، ومن كان له أرض فليلق بأرضه ، فقال رجل : يا رسول الله من لم تكن له ليل ولا غنم ولا أرض ؟ قال : يعصم إلى سيده ، فيدق على حده بهجر ، ثم لينج أن استطاع الفجأة » .

لا يدخل في غمار الفتنة بين الصحابة رضي الله عنهم : عبدالله بن عمر ، وسعد بن أبي وقاص ، ومحمد بن مسلمة الأنصاري ، وأسامة بن زيد بن حارثة السكبي ، مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم (١).

وإذا كانت المرجئة كفرقة قد نشأت بسبب الصراع السياسي حول الإمامة أو الخلافة إلا أنها بعد ذلك خاضت في مسائل العقائد ، خصوصاً مسائل الكفر والإيمان ، وتحديد معنى الإيمان ، وعلاقة العمل به ، (٢) وبيننا هنا فقط آراؤهم في الإمامة ، وهي موضوع المشكلة التي نحن بصدد حلها .

تبين مما سبق من كلام عن أسباب نشأة المرجئة ، أن المرجئة لم يطلوا إمامة الإمام الذي يرتكب الكبائر ، وما دامت البيعة قد انقضت له ، فلا يجب الخروج عليه ، بل يرجأ الحكم عليه لما اقترفه من ذنوب إلى يوم القيامة . وهم يناقشون بهذا الرأي الخوارج الذين كفروا مثل هذا الإمام ، وأوجبوا الخروج عليه ، وعزله أو قتله .

ولكن هل أوجب المرجئة الامامة ؟

يظهرنا ابن حزم في كتابه «الفصل» على أن جميع المرجئة قد أجمعوا هم وغيرهم من الفرق الإسلامية ، كأهل السنة ، والشيعة ، وجميع الخوارج (باستثناء التجندات) ، على وجوب الامامة ، وعلى أن الأئمة واجب عليها

(١) اللال والنحل ، ج ١ ، ص ١٣٨ ، وقارن أيضاً : الفصل لابن حزم ج ٤ ، ص ١٥٩ .

(٢) تشعبت المرجئة بعد ذلك إلى فرق ، فهناك مرجئة الخوارج ، ومرجئة التقديرية ومرجئة الجبرية ، والمرجئة الخالصة ، اللال والنحل ، ج ١ ، ص ١٣٩ ، والمرجئة الخالصة لها فروع ، كاليونانية والمبشجية والفلسانية والثنويانية والنفوسية والصالحية ، هؤلاء يتكلمون أساساً في مسألة الإيمان ، ويفصلون بينه وبين العمل ، على اختلافات كثيرة بينهم انظر : اللال والنحل للشهرستاني ، ج ١ ، ص ١٤٠ - ١٤٦ .

الانقياد لامام عادل يقيم فيهم أحكام الله ، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم^(١) .

وإذا كانت الامامة واجبة في رأى المرجئة ، على نحو ما يذكر ابن حزم ، فهل هي منتصرة في قريش ، أم يجوز أن تكون في غيرها ؟

أغلب الظن أن المرجئة لم يتقيدوا بشرط القرشية في الامامة ، فقد أظهرتنا بعض كتب الكلام على أن بعض من انتسب إلى المرجئة ، كابي مروان غيلان بن مروان الحمقي ، والذي اعتبره بعض مؤرخي الفرق من الثوباية أتباع ثوبان المرجئ^(٢) ، قد ذهب إلى أنها تصلح في غير قريش ، ولا تثبت إلا بإجماع الأمة ، كما يشترط في الامام أن يكون قائماً بالكتاب والسنة ، ويدل على ذلك قول الشهرستاني وهذا له : « وكان غيلان ... (يرى) في الامامة أنها تصلح في غير قريش ، وكل من كان قائماً بالكتاب والسنة كان مستحقاً لها ، وأنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة » ، ويرد عليه الشهرستاني قائلًا : « والسبب أن الأمة أجمعت على أنها لا تصلح لغير قريش ، وهذا دفعت الأنصار عن قولهم : من أسيروا وبسكم أمير »^(٣) .

(١) لفصل ، ج ٤ ، ص ٨٧ .

(٢) المعروف عن غيلان هذا أنه من القدرية ، ولكن الشهرستاني ينسبه إلى فرقة الثوبانية من المرحلة أتباع أبي ثوبان ، ويذكر أنه : جمع « خصالا ثلاثا : القدر والارجاع والخروج » المال والنفل ، ج ١ ، ص ١٤٣ ، ويصفه في موضع آخر بأنه ، أي غيلان ، من القدرية المرحلة « نفس المرجع » ج ١ ، ص ١٤٦ . ويعتبر أبو الحسن الأشعري غيلان صاحب فرقة من فرق المرحلة تسمى بالغيلانية نسبة إليه ، كما يستفاد من قوله : « والفرقة السابعة من المرحلة : الغيلانية ، أصحاب غيلان ... الخ » ، مقالات الاسلاميين ، ج ١ ، ص ١٣٦ ، ويذكر المقرئ أيضا أن غيلان وأبا شعر قد جمعوا بين القدر والارجاع ، للخطط المقرئية ، ج ٢ ، ص ١٧١ ، وانظر أيضا : للفرق بين الفرق ، ص ١٩ .

(٣) المال والنفل ، ج ١ ، ص ١٤٣ .

(٤) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٤٣ .

وواضح أن مقالة غيلان الدمشقي هذه في أن الخلافة أو الإمامة تصح في غير قرش، وتكون بإجماع الأمة، موافقة لبعض آراء الخوارج، ولذلك يقول الشهرستاني: «والمرجئة صنف آخر تسكوا في الإيمان والعمل إلا أنهم وافقوا الخوارج في بعض المسائل التي تتعلق بالإمامة» (١).

هذا، ويذهب بعض المرجئة بعد ذلك في مسألة الامامة إلى وجوب نصب الأفضل، على حين يذهب البعض الآخر منهم إلى جواز نصب المفضل، وقد أظهرنا أن جزم على آراء المرجئة في هذه المسألة، وقرن بين آرائهم وآراء غيرهم من الفرق الإسلامية قائلاً: «ذهبت طوائف من المرجئة... وجميع الرافضة من الشيعة، إلى أنه لا يجوز إمامة من يوجد في الناس أفضل منه. وذهبت طائفة من الخوارج، وطائفة من المعتزلة وطائفة من المرجئة، وجميع الريدية من الشيعة، وجميع أهل السنة، إلى أن الامامة جائزة لمن غيره أفضل منه» (٢).

(ج) المعتزلة:

المعتزلة طائفة من المتكلمين كان لها أكبر الأثر في وضع مباحث علم الكلام، وكان لها كذلك أكبر الأثر في تطور هذه المباحث، وقد حكمت أصحابها العقل في مباحث الكلام بالاجمال، فجاء تفكيرهم حراً بعيداً عن أثر التقليد، وتوصف مدرستهم لذلك بأنها من أكبر المدارس العقلية في الإسلام.

وسنحاول فيما يلي أن نبهز أثر الخلاف السياسي حول الامامة عند

(١) المال والنحل، ج ١، ص ١١٤.

(٢) للفصل، ج ١، ص ١٦٣.

الفرق في لشأة فرقة المعتزلة ، وهو أمر لم يحظ ببنائة كافية من أركانها المعتزلة ،
فظنوا أن لشأة المعتزلة كانت بمنزل من ذلك الخلاف ، فلم ينصوا لذلك ببيان
آرائهم فيه وفي الإمامة .

وهناك آراء متعددة في لشأة المعتزلة ، وفي تسميتهم بهذا الاسم ، ومنها ما
يشير في صراحة إلى أن بذور هذه الفرقة الأولى كانت سياسية ، فمن ذلك ما يرويه
لنا النوبختي في « فرق الشيعة » قائلا : « من الفرق التي افرقت بعد ولاية علي
فرقة اعتزلت مع سعد بن مالك ، وسعد بن أبي وقاص ، وجند الله بن مهران
الخطاب ، ومحمد بن مسلمة الأنصاري ، وزيد بن حارثة ، فإن هؤلاء اعتزلوا عن
علي ، وامتنعوا عن محاربته والحاربة معه بعد دخولهم بيعته والرضا به ، فسموا
المعتزلة ، وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد » ، وقالوا : لا يميل قتال علي
ولا القتال معه ، والاحتف بن فئس قالها لقومه : اعتزلوا للفتنة أصلح
لكم (١) .

وهناك لمن آخر يدعم الفكرة القائلة بأن المعتزلة قد نشأت أول ما نشأت
من اتخاذها موقف الاعتزال عن الفرق السياسية المتنازعة حول الإمامة ، وهو
ما يذكره المصطفى قائلا : « والطائفة السادسة من عقائني أهل القبة هم المعتزلة ، وهم
أرباب الكلام ، وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط ، والجميع على من
خالقهم ، وأنواع الكلام والمفرقة بين علم السمع وعلم العقل ، والمتصفون في
مناظرة الخصوم . وهم عشرون فرقة يهتمون على أصل واحد ، لا يفارقونه ،
وعليه يقولون وبه يتمادون (الله يقصد هنا قولهم بالقدر) : وإنما اختلفوا في
الطروح وهم سمو أنفسهم معتزلة ، وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام

(١) النوبختي : فرق الشيعة ، ص ٤ ، وقارن أيضا : ابن حزم :
الفصل ، ج ٤ ، ص ١٥٣ ، والكمال ، ج ٣ ، ص ١٣١ .

معاوية ، وسلم اليه الامر ، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس . وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ، ولوموا منازلهم ومساكنهم ، وقالوا : نشغل بالعلم والمباداة ، قسموا بذلك معتزلة (١) .

يستفاد من هذا النص أن السبب في نشأة المعتزلة هو علم موافقتهم الحسن بن علي على تسليم الخلافة الى معاوية ، فأروا الاعتزال عنه وعن باقي المسلمين والانقطاع الى العلم والمباداة ، فاحتفظوا بذلك موقفاً سياسياً يقسم بالسلبية . ويستفاد كذلك من هذا النص أن المعتزلة قد انتموا الى معسكر بن أبي طالب وذريته ، ثم اعتزلوا هذا المعسكر ، ومعنى هذا أنهم كانوا يقيمون في بادئ الامر الى الشيعة ولعل ما يؤكد سبق انتمائهم الى الشيعة ، قبل ظهورهم كفرقة مستقلة ، ما يذكره بعض مؤرخي العقائد من أن واصل بن عطاء (٥٢٠ - ٥١٣١) . وهو مؤسس فرقة المعتزلة قد أخذ الاعتزال عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (٢) ، ومحمد بن الحنفية هو ابن علي بن أبي طالب ، واليه تنسب فرقة الكيسانية من الشيعة كما تليد زيد بن علي بن الحسين مؤسس فرقة الزيدية من الشيعة على واصل بن عطاء ، فصار الزيدية كلهم معتزلة في العقائد (٣) .

وقد ذهب القاضي عبد الجبار المعتزلي الى أن واصل بن عطاء قد أخذ مذهب الاعتزال عن محمد بن الحنفية وابنه (٤) .

على أن هناك رأياً آخر مشهوراً في نشأة المعتزلة ، يقرر أنهم سموا كذلك لأن واصل بن عطاء كان تليداً للحسن البصري ، وقد حدث بينه وبين أستاذه خلاف أدى الى ترك واصل حلقة أستاذه ، والمسألة التي نقا من

(١) التتبيح في الرد على أهل الامواء والبدع ، ص ٢٨ - ٢٩ .

(٢) اللبل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٩ ، وخطط المقرئ ، ج ٤ ،

ص ١٦٤ .

(٣) اللبل والنحل ، ج ١ ، ص ١٥٥ .

(٤) المحيط بالتكليف المجلد الاول ، ص ٤٢٣ .

أجلها الخلاف هي مسألة مركب الكبيرة^(١) هل هو مؤمن أو كافر ، وقد صور لنا الشهر ستاني هذا الخلاف الذي ترتب عليه اعتزال واصل قائلا : « دخل واحد على الحسن البصري ، فقال : يا إمام الدين : لقد ظهر في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبار ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم وعديّة الخوارج وجماعة يرجئون أصحاب الكبار ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ، ولا تضر مع الإيمان مصيبة ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة . فكيف تحسّم لنا في هذا اعتقاداً ؟ فتشكر الحسن ، وقبل أن يجيب ، قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ، ولا كافر مطلق ، بل هو في منزلة بين المنزلتين ، لا مؤمن ولا كافر . ثم قام واعتزل إلى أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحس ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل ، فسمى هو وأصحابه معتزلة »^(٢) .

وفي رأينا أن هذا الاختلاف الذي وقع بين واصل وأستاذه الحسن البصري حول مركب الكبيرة هو خلاف ذو أصل سياسي منها بدا في طابع ديني عقائدي . ذلك أن الناس في ذلك العصر وما قبله كانوا قد اشتغلوا بالصراع السياسي حول الإمامة ، ومحاولة معرفة أي فريق من الفرق المتنازعة كان على صواب وأنها كان

(١) لطف من المفيد أن نوضح المقصود بالكبيرة ، فقد بين التفقازاني في شرح العقائد النسفية ، الآراء فيها قائلا : « والكبيرة قد اختلفت للروايات فيها ، فروى ابن عمر رضي الله تعالى عنهما أنها تسع : للشرك بالله ، وقتل النفس بغير حق ، وقذف المحصنة ، والزنا ، والفرار عن الزحف ، والسحر ، وأكل مال اليتيم ، وعقوق الولادين المسلمين ، والإلحاد في الحرم ، وزاد أبو هريرة رضي الله تعالى عنه أكل للربا وزاد على رضي الله تعالى عنه للمرقة وشرب الخمر : » ، شرح العقائد النسفية ، ص ١٤٠ - ١٤١ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٨ .

هل خطأ ، خصوصاً وأن هذه الفرق ، كالحاراج والشيعة والزمويين ، كان يكفر بعضها البعض الآخر أو يفسفه أو يلغيه ، فبدت الحاجة إلى النظر في أمر مرتكب الكبيرة ، وتحديد موقفه من الإيمان ، فمارضت فيه الآراء ، واشتدت حوله المجادلات ، ونحن نقيين من ذلك النص الذي أوردته الشهر سناني ، أن واصل بن عطاء قد أراد أن يجد حلالاً لهذه المشكلة ، مخالفاً لحل الخوارج الذين قالوا إن مرتكب الكبيرة يكفر ، ونحن المرجئة الذين قالوا إنه لا يكفر ، فإراد التوسط في الأمر بقوله : « من من منزلة بين المنزلتين ، أي بين منزلة الكفر ومنزلة الإيمان ، فصار ذلك أصلاً من أصول المعتزلة ، خالفوا به الخوارج والمرجئة وأهل السنة ، وأصبح مجزأ لهم .

ونعل فيما يذكره البغدادي في الفرق بين الفرق ، من ارتباط رأى واصل في المنزلة بين المنزلتين بحركة الخوارج السياسية في البصرة ، مرطناً واصل ، ما ينهض دليلاً على صدق ما نقروا ، يقول البغدادي : « فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والاهواز ، واختلاف الناس عند ذلك في أصحاب الذنوب . . . خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا يؤمن ولا كافر ، وجعل الفسق منزلة بين منزلة الكفر والإيمان » (١) .

معها يكن من شيء ، فسواء صح الرأي القائل بأن المعتزلة قوم اعتزلوا الحسن بن علي ، أو الرأي القائل بأن رئيسهم واصل اعتزل الحسن البصري لاختلافه معه في مسألة مرتكب الكبيرة ، فإن نشأة المعتزلة لم تكن مستقلة عن الصراع السياسي الذي كان قائماً في العصر الأموي حول الإمامة ، ولا يعمزل عن الآراء السياسية التي أبدى خلالها من جانب الشيعة والأمويين والخوارج والمرجئة وأهل السنة .
والعليل على ما ذكرناه أيضاً أن واصل بن عطاء كان له رأى خاص

(١) الفرق بين الفرق ، ص ٩٨ ، وانظر أيضاً ص ٩٠ .

بهأن الفرق المتنازعة ، اعتبره الشهرستاني في الملل والنحل أحد قواعده الأربعة في الاعتزال^(١) ، فيقول عن ذلك مانعه : « الفاعلة الرابعة ، قوله (أى قول واصل بن عطاء) في الفرقين من أصحاب الجبل وأصحاب صفين أن أحدهما ضلّاه لأبيته . وكذلك قوله في عثمان وقائله ونخاذه ، قال : إن أحد الفريقين فاسق لأهالة ، لكن لأبيته : وقد عرفت قوله (أى قول واصل) في الفاسق^(٢) ، وأقل درجات الفرقين أنه لا تقبل شهادتهما ، كما لا تقبل شهادة المتلاعنين ، فلا يجوز قبول شهادة ، على ، وطلحة ، والوزير وجود (أى واصل) أن يكون عثمان وعلى على الخطأ . هذا قوله ، وهو رئيس المقولة . : (٣) » .

وقد شرح الجياط معنى قول واصل هذا في على وأصحاب الجبل قائلا : « كان القوم عندهم أرباباً أفتياء مؤمنين ، فقد تقدمت لهم سوابق حسنة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبهجرة وجهاد وأعمال جليلة . ثم وجدهم (أى واصل بن عطاء) قد تعاروا وتخالصوا بالسيف ، فقال : لقد علمنا أنهم ليسوا بمؤمنين جيهاً ، وجائز أن تكون إحدى الفريقين عفة ، والأخرى مبطة ، ولم يبين لنا من الحق منهم ، ومن المبطل ، فوكلنا أمر القوم إلى طائفة ، ويولينا القوم على أصل ما كانوا عليه قبل القتال ، فإذا اجتمعت الطائفتان ، قلنا قد علمنا إن إحداها حاصية لا يدري أيكما هي^(٤) » .

(١) والقواعد الثلاث الأخرى عند واصل هي : للقول ينبغي للصفات ، وللقول بالتقوية ، وللقول بالمنزلة بين المنزلتين ، أنظر في تفصيل ذلك : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٦ - ٤٨ .

(٢) للفاسق في رأى واصل بن عطاء هو في منزلة بين منزلتي التكفر والإيمان وهو مرتكب للكبائر ، أما للفاسق في رأى أهل السنة ، وهو مرتكب الكبائر أيضاً ، فهو مؤمن ، ولكنه يستحق العقاب على نفسه . أنظر شرح المعتقد النسفية ، ص ١٤٥ ، وللنقل بين الفرق ، ص ٩٧ - ٩٨ .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٩ .

(٤) الانتصار ، ٩٧ - ٩٨ .

يقين مما سبق أن واصل بن عطاء اعتبر أحد الفريقين المتنازعين ، سواء في وقعة الجمل ، أو في وقعة صفين ، طامعا أو فاسقا ، ولكنه لا يستطيع الجرم أيها كان كذلك .

واستمر المتزلة بعد واصل في نظر هذه المسألة ، فعمرو بن عبيد ، المتوفى سنة ٥١٤ هـ . قد زاد عليه (عل واصل) في تفسير أحد الفريقين لابيئنه بأن قال : لو شهد رجلان من أحد الفريقين مثل علي ورجل من عسكره ، أو طلحة والويزر لم تقبل شهادتهما ، وفيه تفسير الفريقين ، وكونهما من أهل النار^(١) .

ويلاحظ بعد ذلك أن نشأة المتزلة كانت في البصرة ، ولم يلبث أن اتسع نطاق مدرستهم ، وظهرت لهم معوضة أخرى في بغداد ، وكان بين المدرستين خلاف ليس باليسير^(٢) . ثم أن المتزلة ضعف شأنهم ، لأنهم كانوا قد تدخلوا في السياسة في العصر العباسي ، وقوى نفوذهم آنذاك ، خصوصا في خلافة المأمون والمعتصم والواثق ، فلما جاء المتوكل (٨٢٣٢ — ٨٢٤٧) حاربهم وحل عليهم حلته سرا . فضعف على كل ما كان لمدرستهم من نفوذ .

وزيد الآن أن نقف على آراء المتزلة في الإمامة ، وهي موضوع المشكلة التي نحن بصدد حلها .

يبدو أن مايمم المتزلة هو القول بأن الإمامة أو الخلافة تنعقد باختيار المسلمين ، فهي ليست بالنص والتميين ، ولهذا أدرجناهم في عدد من يقول بأن الإمامة تحصل

(١) للال والفضل ، ج ١ ، ص ٤١ .

(٢) من رجال مدرسة البصرة مثلا واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، وابو الهذيل للعلاف ، والجبائي ، وابنه ابو هاشم . ومن رجال مدرسة بغداد ، بشر بن المعتز ، والخياط ، والكمي .

بالإتفاق والاختيار، يدلنا على ذلك ما يقوله التوحيدي: قالت المعتزلة... والإمامة لا تكون إلا بإجماع الأمة واختيار ونظر^(١)، ويقول القرظي أيضا في الخطب: «الفرقة الأولى: المعتزلة الثلاثة في نفي الصفات الإلهية، القائلون بالمدلول والتوحيد، وأن المعارف كلها عقلية حصولا ووجوبا قبل الشرح وبعبء، وأكثرهم على أن الإمامة بالاختيار^(٢)».

ويقول المسعودي أيضا في مروج الذهب: «كالت المعتزلة وغيرها من الطوائف، ذهب إلى أن الإمامة اختيار من الأمة، وذلك أن الله عز وجل لم ينص على رجل بعينه ولا رسوله صلى الله عليه وسلم، ولا اجتمع المسلمون عندهم على رجل معين، وأن اختيار ذلك مفوض إلى الأمة، تختار رجلا ينفذ فيها أحكامه^(٣)».

ويقول ابن أبي الحديد: «اتفق شيوخنا (من المعتزلة) كافة رحمهم الله المتضمنون منهم والمتأخرون، والبصريون والبغداديون، على أن يجة أني بكريمة صحيحة شرعية، وأنها لم تكن عن نص، وإنما كانت بالاختيار، الذي ثبت بالإجماع، وبغير الإجماع، كونه طريقا للإمامة^(٤)».

واسكن هل تعيد المعتزلة بشرط القرشية في الإمامة كما تعيد به غيرهم؟

يبدو أن ما يعم المعتزلة — باستثناء الجبائية —^(٥) هو عدم تعديهم بهذا

(١) فرق للشيعية، ص ١٠.

(٢) خطط القرظي، ج ٤، ص ١٦٤.

(٣) مروج للذهب، للقاهرة ١٩٥٩، ج ٣، ص ٢٣٦.

(٤) شرح نهج للبلاغة، ج ١، ص ٣.

(٥) انظر ص ٥٨ من هذا للبحث.

الشرط ، وإنما اشترطوا فقط أن يكون الإمام قائماً بالكتاب والسنة ، مؤمناً عادلاً . يقول الترميضي : « قالت المعتزلة أن الإمامة يستحقها كل من كان قائماً بالكتاب والسنة ^(١) » . ويذكر المسعودي أن المعتزلة ذهبوا إلى « أن الأمة تختار رجلاً منها ينفذ فيها أحكام (أحكام الله) سواء أكان قرشياً أم غيره من أهل ملة الاسلام وأهل البدالة والايان ، ولم يراعوا في ذلك النسب ولا غيره » ^(٢) . ويقول المسعودي كذلك : « والذي ذهب إلى أن الإمامة قد تموز في قرش ، وغيرها من الناس ، هو المعتزلة بأسرها » ^(٣) .

واستند المعتزلة وغيرهم من لم يتقدموا بشرط القرشية إلى شواهد نقلية ^(٤) ، منها قوله تعالى : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » ^(٥) ، فلا يجوز التمسك بنسب معين فيمن يكون إماماً ، مادام تقياً ، إذ التفاضل بين الناس يكون بالتقوى ، بخلاف إلى ذلك ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم : « إسمعوا وأطيعوا ولو لعبد أجده » ، وقد قال عمر بن الخطاب : « لو أن سالماً حى ما دخلتني فيه الظنون » ، وذلك حين فرض الأمر إلى أهل الثورى . قالوا وسالم مولى امرأة من الأنصار ، فهو لم يعلم عمر أن الإمامة جائزة في سائر المؤمنين ، لم يطلق هذا القول ، ولم يتأسف على موت سالم مولى أبي حذيفة .

ولكن يستفاد من كلام الترميضي أن المعتزلة ، مع ذلك ، يفضلون القرشي للإمامة عن غيره ، فهو يقول : « قالت المعتزلة . . . إذا اجتمع قرشي ونبطي ، وهما قائمان بالكتاب والسنة ، ولينا بالقرشي » ^(٦) .

-
- (١) فرق الشيعة ، ص ١٠ .
 - (٢) مروج الذهب ، ج ٣ ، ص ٢٣٦ .
 - (٣) نفس المرجع ، ج ٣ ، ص ٢٣٦ .
 - (٤) نفس المرجع ، ج ٣ ، ص ٢٣٦ .
 - (٥) سورة الحجرات ، آية ١٣ .
 - (٦) فرق للشيعة ، ص ١٠ .

وقد أظهرنا البغدادى فى دأصول الدين، أيضاً على أن السكى، وهو من كبار شيوخ المعتزلة البغداديين، المتوفى سنة ٣١٩ هـ، قد ذهب فى مسألة الإمامة إلى أن القرشى أولى بها من الذى يصلح لها من غير قرش، إلا إذا خاف الناس الفتنة، فإنه يجوز عندئذ أن يقدموا لغيره^(١).

ومال بعض المعتزلة بعد ذلك إلى قول التجندات من الخوارج بأن الإمامة غير واجب نصبها، فيقول المسمودى عن ذلك: «التجندات من الخوارج ذهبوا أن الإمامة غير واجب نصبها، ووافقهم على هذا أناس من المعتزلة ممن تقدم وتأخر، إلا أنهم (أئى أولئك المعتزلة)، قالوا: إن عدلت الأمة ولم يكن فيها فاسق، لم يحتج إلى إمام»^(٢) ولعل الحق فى هذا النص هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم^(٣)، ومن يكون قد تأييه من المعتزلة فى هذه المقالة، يرجع ذلك ما يقوله ابن خلدون وهذا نصه: وقد شذ بعض الناس فقال بمسؤولية هذا التصبر أساء، لا بالعقل، ولا بالشرع، منهم الأصم من المعتزلة، وبعض الخوارج، وغيرهم، والواجب عند هؤلاء إنما هو إضفاء أحكام الشرع، فإذا توافقت الأمة على العمل، وتنفيذ أحكام الله، لم يحتج إلى إمام، ولا يجب نصبه^(٤).

ومن الذين ذهبوا إلى عدم وجوب نصب الإمامة أيضاً هشام بن عمرو الفوطى المتوفى سنة ٢٢٦ هـ، إذ قال بأن الإمامة لا تتمتع فى أيام الفتنة واختلاف الناس،

(١) أصول الدين، ص ٢٧٥. وتقرن ما يذكره ابن أبى الخديد فى شرح نهج البلاغة عن اتجاهات المعتزلة فى مسألة شرط القرشية، مجلد ٢، ص ٦٣٣ - ٦٣٤.

(٢) مروج الذهب، ج ٢، ص ٢٣٦.

(٣) ذكره ابن المرتضى فى المنية والإبل، حيدر آباد ١٣١٦ هـ، ص ٣٢.

(٤) مقنعة ابن خلدون، ص ١٣٧.

ولما يجوز عقدا في حال الاتفاق والسلامة^(١) . ويذكر المقرئ أن رأى هشام القوطى موافق لرأى الأصم ، بل هو أيضا رأى واصل بن عطاء ومرو بن عبيد من قبل^(٢) ، وهو رأى يؤدى إلى إبطال إمامة علي لأنها كانت في حال الفتنة بعد قتل عثمان .

ويبدو أن إبراهيم بن سيار النظم المتوفى سنة ٥٢٣١ هـ ، كان يميل إلى رأى قريب من ذلك الذى رأيناه عند القوطى والأصم ، فيذكر التوبىقى^(٣) عنه أنه ، ومن مال إلى رأيه ، كانوا يقولون إن « الإمامة لسكن من كان قائما بالكتاب والسنة ، لقول الله عز وجل : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » . ودعوا أن الناس لا يجب عليهم فرض الإمامة إذا هم أطاعوا الله ، وأصلحوا سرائرهم وعلايتهم » . وفى رأيهم أيضا أنه لا يجوز أن يكلف الله الناس معرفة الإمام ، ولم يضح عندهم عليه ، فيكلفهم بذلك المحال » .

ولكن النظم ، مع ذلك ، يرى صحة إمامة أبى بكر الصديق^(٤) ، ويستدل على ذلك بأدلة عقلية ، وأخرى نقلية . ويظهرنا التوبىقى على ذلك قائلا : « وقالوا (أى النظم ومن ذهب إلى رأيه) ، فى عقد المسلمين الإمامة لأبى بكر (الصديق) ، أنهم قد أصابوا فى ذلك ، وأنه (أى الصديق) كان أصلهم فى ذلك الوقت بالقياس والخبر » .

و أما القياس : فإنه لما وجد أن الإنسان لا يمدد إلى الذلل لرجل ، ولا يتأهب فى كل ما قاله إلا من ثلاث طرق : إما أن يكون رجلا له عشيرة تعينه على استم-

(١) المال والنحل ، ج ١ ، ص ٧٢ .
(٢) للخط ، ج ٤ ، ص ١٦٦ - ١٦٧ .
(٣) فرق الشريعة ، ص ١٠ - ١١ .
(٤) شرح نهج البلاغة ، ج ١ ، ص ٧

الناس ، ورجل عنده مال فيذل الناس لماله ، أو دين يبرز فيه على الناس ، فلما وجدنا أبا بكر أقلهم عشيرة ، وأقربهم ، علمنا أنه إنما قدم الدين .

وَأما الخبر ، فاجتماع الناس عليه ، ورضاهم بإمامته . وقد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : **لم يكن الله تبارك وتعالى ليجمع أمتي على ضلالة** . ولو كان اجتماع الناس عليه خطأ ، لكان في ذلك فساد الصلاة ، وجميع الفرائض ، وإبطال القرآن ، وهو الحجة علينا بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وهذه علة المعتزلة والمرجئة بأجمعهم ^(١) .

يلين عما سبق أن بعض المعتزلة كالنفوطي والأصم والنظام قد مالوا في مسألة الإمامة إلى رأى الخوارج القائل بأنه لا يجب نصب الإمام ، إلا إذا احتج إليه ^(٢) ، وأن بعضهم قد مال إلى الرأى القائل بعدم اشتراط القرشية في الإمام .

وإذا كان بعض المعتزلة قد مالوا في مسألة الإمامة إلى آراء الخوارج ، فقد مال بعضهم الآخر في هذه المسألة إلى آراء الشيعة :

فقد قيل إن بعض المعتزلة قد طعن في حجة الاجماع — ومعلوم أن أهل السنة قد استندوا إلى إجماع الصحابة في مسألة الامامة — وذهب إلى القول بأن الحجة في قول الامام المعصوم ^(٣) ، وهذه الفكرة شيعة تماماً .

(١) فرق للشيعة ، ص ١٠ - ١١ .

(٢) قارن ص ٥٣ - ٥٤ من هذا البحث .

(٣) نسب الشهرستاني في الملل والنحل هذا الرأى للنظام ، فقال : **الماشرة (من مسائل النظام) ، قوله في الاجماع انه ليس بحجة في الشرع ، وكذلك القدياس في الأحكام الشرعية لا يجوز أن يكون حجة ، وإنما الحجة في قول الامام المعصوم ، الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٧ ، ثم يقول الشهرستاني بعد ذلك ان النظام قد مال إلى الرفض ، وذهب إلى أن الإمامة تكون بالنص وللتعيين ظاهراً مكشوفاً ، وقد نص للنبي على في مواضع وظهره =**

ويقول الأستاذ زهدى جبار الله في كتابه « المعتزلة » ما نصه : « وقد كان جملة من المعتزلة الأوائل يتبعون لعل بن أبي طالب ، كأبي جعفر الاسكافي الذي ذكره النخاط وعنه من رقساء متفهمين . وكان المعتزلة يتبرأون من عمرو بن العاص ، ومعاوية بن أبي سفيان ، ومن كان في شقهما . ومنهم من كان يفسق عثمان بن عفان ، ويبرأ منه ، كالرداد ، وجعفر بن مبشر . ويقول ابن الراوندي إن متشعبة المعتزلة الذين أجتوا إمامة علي ، ذهبوا أن جميع الفقهاء عن مساعدته قد أخطأوا بتبعوهم ، وأنهم لا يدرون لهم خرجوا بتخطيهم هذا عن الإجماع ، وصلوا من أهل النار » (١) .

هذا وقد مال بعض المعتزلة إلى رأى الريدية من الشيعة القائل بموازاة إمامة المفضل مع وجود الأفضل ، ومال بعضهم الآخر إلى رأى الشيعة القائل بأن الإمامة لا تكون إلا للأفضل (وهو في رأى الشيعة الإمام المتخصص عليه) ، وفي ذلك يقول ابن حزم : « فثبت طوائف من الفوارج ، وطوائف من المعتزلة ،

= اظهارا لم يشتبه على الجماعة ، وطعن النظام في بعض الصحابة ، اللال والنخل ، ج ١ ، ص ٥٧ . وتابع ابن سائر للشهوشكاني فيما نسبته للنظام من أن الإمامة تكون بالنص والتعيين ، ومن أنكار الإمامة أبي بكر . وقد سبق أن ذكرنا كلاما للنويختي عن النظام يتعارض مع ذلك تماما ، وقد لفت هذا المتعارض نظر الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ، فقرر في كتابه « ابراهيم ابن سيار النظام وآراءه الكلامية » ، أنه يميل إلى توثيق كلام النويختي لأنه أقدم عهدا ، وقد يكون بعض ما نسب للنظام في هذا الباب من وضع الشيعة ، ومن افتراءات المفتريين على النظام ، (ابراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية ، ص ١٧٥ - ١٧٦) . وفي رأينا أنه لا يبعد أن يكون للنظام - قد قاله بالقولين - ما ، ثم عدل عن أحدهما ، ولعله عدل عن قوله بربا الشيعة ، بتليل ما يفكره الشنهرستاني نفسه - بعد ذكره ميل النظام للرفض - قائلا : « ثم زاد على خزبه (١) النظام ، بأن عاب عليا وعبد الله بن مسعود . » الخ ، اللال والنخل ج ١ ، ص ٥٧ ، وولفح أن الذي يتشبه أو يميل للشيعة لا يعيب على علي . أو بخطه ، لأن هذا يناقئ المقتدة التنيعية في حصة الامام .

(١) المعتزلة ، ص ٣٠٦ .

وطوائف من المرجئة . . . وجميع الرافضة من الشيعة إلى أنه لا يجوز إمامة من يوجد في الناس أفضل منه . ودعيت طائفة من الخوارج . وطائفة من المعتزلة ، وطائفة من المرجئة ، وجميع الزيدية من الشيعة ، وجميع أهل السنة إلى أن الإمامة جائزة لمن غيره أفضل منه ، (١) .

ويدعو أن من المعتزلة ، الذين جوزوا إمامة المفضل مع وجود الأفضل ، تابعين في ذلك الزيدية من الشيعة ، جعفر بن مبشر ، وجعفر بن حرب (٢) ، واستدلوا في ذلك إلى أدلة عقلية (٣) ، على نحو ما يستفاد من كلام الشهرستاني هذا .
لهم : « وتابعه (أى تابع سليمان بن جرير صاحب فرقة السليمانية من الشيعة الزيدية) على القول بموازاة إمامة للمفضل مع قيام الأفضل قوم من المعتزلة منهم جعفر بن مبشر ، وجعفر بن حرب ، وكثير النوى ، وهو من أصحاب الحديث . قالوا الإمامة من مصالح الدين ، ليس يحتاج إليها لمعرفة الله تعالى وتوحيده ، فإن ذلك حاصل بالفعل (أى معرفة الله) ، لكنها يحتاج إليها لإقامة الحدود ، والقضاء بين المتحاكمين ، وولاية التماسي والآيائي ، وحفظ البيعة ، وإعلام الكلفة ، ونصب القتال مع أعداء الدين ، وحتى يكون المسلمين جهة ، ولا يتكون الأمر فوضى بين العامة . فلا يشترط فيها أن يكون الإمام أفضل الأمة كلها ، وأقصرهم عهداً ،

(١) الفصل ، ج ٤ ، ص ١٦٢ .

(٢) جعفر بن مبشر المتوفى سنة ٢٣٤ هـ ، وجعفر بن حرب - الهمداني المتوفى سنة ٢٣٦ هـ ، هما من معتزلة بغداد ومن علماء الكلام ، تاريخ بغداد ، ج ٧ ، ص ١٦٢ ، وهما مؤسسا فرقة الجعفرية من المعتزلة .
(٣) في تطبيقات العصام على شرح التفتازاني على البقائد الفلسفية ، أنه عند أكثر المعتزلة والزيدية من الشيعة تجب الإمامة بحليل عقلي وعند بعض المعتزلة كالجاحظ والكنبي بحليل سمعي وعقلي ، وتجب عند أهل السنة بحليل سمعي ، وعند الإمامية والاسماعيلية تجب على الله ، وعند الخوارج هي من التجاوزات ، شرح البقائد الفلسفية ، ص ٢٨٣ .

وأسدّم وأبو حكمة ، إذا الحاجة لتسديد قيام المفضول مع وجود الفاضل والأفضل ،^(١)
أما المعتزلة الذين ذهبوا إلى ضرورة نصب الأفضل ، وعلم جواز إمامة
المفضول ، فالظاهر أن منهم النظام والجماحظ ، على نحو ما يستفاد من قول البغدادي :
« فله أصول الدين » : « وقال النظام والجماحظ إن الإمامة لا يستحقها إلا الأفضل ،
ولا يجوز صرفها إلى المفضول »^(٢) .

وإذا كان فريق من المعتزلة قد مال إلى آراء الخوارج في الإمامة ، وفريق ثان
قد مال إلى آراء الشيعة فيها ، فإن فريقاً ثالثاً من المعتزلة قد مال في الإمامة إلى ما
ارتأه أهل السنة ، ومن هؤلاء أبو علي الجبائي المتوفى سنة ٢٩٥ هـ ، وابنه أبو
عائش المتوفى في سنة ٣٢١ هـ ، وهما رئيساً معتزلة البصرة في عصرهما ، فيها قد
ذهبوا إلى الإمامة تكون بالاختيار ، وإلى أن الصحابة مترتبون في الفضل ترتيبهم في
الإمامة ، وقد أشار الشهرستاني إلى موقف هؤلاء ، وموقف غيرهم من المعتزلة
الذين ذكروا آرائهم من قبل ، قائلاً : « وأما كلام جميع المعتزلة البغداديين في
النبوة والإمامة فيخالف كلام البصريين ، فإن من شيوخهم (أي شيوخ البغداديين
من يميل إلى الروافض ، ومنهم من يميل إلى الخوارج ، والجبائي وأبو هاشم قد
وافقوا أهل السنة في الإمامة ، وأنها بالاختيار ، وأن الصحابة مترتبون في الفضل
ترتيبهم في الإمامة »^(٣) . يضاف إلى ذلك أن الجبائية من المعتزلة - كما يذكر
التهانوي - قد وافقوا فيها يتعلق بشرط القرشية في الإمامة^(٤) .

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٦٠ . وقارن أيضاً : شرح نهج
للبلاغة لابن أبي الحديد حيث يذكر أنهما يفضلان علياً ، مع قولهما هم
وغيرهما من شيوخ المعتزلة بصحةبيعة أبي بكر ، ج ١ ، ص ٣ - ٤ .

(٢) أصول الدين ، ص ٦٣ .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٨٤ .

(٤) التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون . مادة « الإمامة » .

(د) أهل السنة والجماعة :

قبل أن نبحث في بيان رأى أهل السنة والجماعة في مسألة الإمامة ، يحسن أن نعرف بهم .

يبدو أن تسمية « أهل السنة والجماعة » تطلق عند علماء المسلمين على كل من يلتزم السنة ، وهى طريقة النبي ، ويتبع الجماعة ، وهم الصحابة ^(١) ، وأهل المقصود بها جمهور المسلمين من لم ينتم إلى فرقة معينة من الفرق الكلامية التي اعتبرت في بعض آرائها حائكة عن طريق السنة ، وما معنى عليه الجماعة . وقد سمي أهل السنة أحياناً باسم السلف ، لاتباعهم طريقة السلف في العقائد ، وذلك منذ وقت مبكر في تاريخ الإسلام ^(٢) .

ولعل هذه التسمية — أعنى أهل السنة والجماعة — ظهرت منذ ظهور الفرق ، وعلى الأخص للمتزلة ، فقد أظهرنا الشهرستاني ^(٣) على أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدر والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام والجلال والاکرام والجود والاعمال والعز والعلو ، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام فيها سوفاً واحداً ، إلا

(١) انظر حاشية الكستلى على شرح العقائد النسبية للفتنارنى .

ص ١٨ .

(٢) اتخذت هذه التسمية بعد ذلك مدلولاً خاصاً ، فهي تدل على لزمت ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ ، ومن تبعه في أوائله منذ القرن الثامن الهجرى ، وهم السلف المتأخرون ، وقد أوردوا الرجوع بالإسلام إلى ما كان عليه قبل ظهور الأشعرية ، لأنهم لم يولفوا الأشعرية ، خصوصاً في مسألة الصفات ، فهاجموهم ، كما هاجموا غيرهم من المتكلمين والفلاسفة وشلة الصوفية ، منتصرين بذلك لمقيدة السلف ومحاربين لما عداها من الاعتقادات ، ولا يزال لهذا الاتجاه الصلبي انصراف في المعالم الإسلامى حتى يومنا هذا .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٢ - ٩٣ .

أنهم يقولون : هذه الصفات قد وردت في الشرع فليسميها صفات خيرية . وما كان للمعتزلة ينفون الصفات ، والشاف يثبتونها ، سمي السلف « صفائية » ، والمعتزلة « معطلة » . وكان من أولئك السلف أيضاً من تأول الصفات ، ومنهم من وقف في تأويلها .

وكان من السلف الذين لم يتعرضوا لتأويل الصفات ، ولم يقعوا في التشبيه ، مالك بن أنس ، وقد بين موقفه من مسألة الصفات حينما سئل عن استواء الله على مرثه ، فقال : الاستواء معلوم والكيفية مجهولة ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة . ومنهم أيضاً أحمد بن حنبل وسفيان الثوري ، وداود بن علي الأصمغاني ، ومن تابعهم .

ثم لما جاء عبد الله بن سعيد الكلابي ، وأبو العباس القلانسي ، والحارث ابن أسد المحاسبي ، وكان هؤلاء من جملة السلف ، إلا أنهم باثروا علم الكلام ، أيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية ، ودرسوا وصنفوا في عقائد السلف .

ثم لما جاء الإمام أبو الحسن الأشعري^(١) ، وجرى بينه وبين أستاذه الجبائي ، وكان معتزلياً ، مناظرة في مسألة الصلاح والأصلح تحاصماً ، وكان من نتائج ذلك أن انحاز الأشعري إلى طائفة السلف ، فأيد مقالاتهم بمناهج كلامية ، وصار مذهب الأشعري بهذا مذهباً لأهل السنة والجماعة .

هذا هو ما يظهرنا عليه الفهرستان في متعلقا بتاريخ نشأة أهل السنة والجماعة ، ومنه يتبين أنهم ليسوا فرقة بالمعنى الدقيق . لسكنة فرقة ، ولكنهم جماعة المسلمين كلها . التي رسمت سنة النبي وطريقته أصحابه في العقائد .

(١) عاش أبو الحسن الأشعري في النصف الثاني من القرن الثالث للهجري وأوائل القرن الرابع ، واختلف في تواريخ مولده ووفاته ، فقليل ولد عام ٢٧٠ هـ ، وقيل ٢٦٠ هـ ، وقيل توفي عام ٣٣٠ هـ ، وقيل ٣٢٤ هـ .

وكل ما فعله الأشعري هو أنه صاغ مذاهب تلك الجماعات صياغة كلامية ، ودلل عليها بالبراهين العقلية ، وإن كان قد سبقه إلى ذلك آخرون ، كالكلابي والقلابي والمحاسي . ومن هنا أمكن القول بأن مذهب الأشعري ليس إلا عقائد أهل السنة والجماعة في صورة عقلية منهجية .

ولكن يبدو أن الأشعري لم يكن هو وحده في حصره الذي لجأ إلى النطاق من مقالة أهل السنة والجماعة بمناهج كلامية ، وإنما كان يماصره بتكلم آخر توخى تحقيق نفس الهدف ، هو أبو منصور الماتريدي (١) ، والذي كان بينه وبين الأشعري خلافات يسيرة حول بعض مسائل العقائد .

إلا أن مذهب الأشعري ، قد قنر له دون غيره من المذاهب ، أن يسيطر على غالبية العالم الإسلامي ، وذلك إلى يومنا هذا ، وأندثر غيره من المذاهب ، أو ضعف شأنه . وقد سار مذهب الأشعري الكلاسي ، بعد ذلك ، جنباً إلى جنب مع المذاهب السنية الفقهية الأربعة . وهي المالكي والحنبلي والشافعي والحنبلي ، وذلك في مصر ، (في عهد الظاهر بيبرس) ، وفي معظم الأقطار الإسلامية أيضاً (٢) . وقد اتسم أقطاب بلرون من رجال الفكر الإسلامي إل مدرسة الأشعري ، كالبلافاقي ،

(١) هو محمد بن محمد بن محمود المعروف بابي منصور الماتريدي ، ولد بـماتريدي وهي إحدى قرى سمرقند ، وتوفي سنة ٣٢٣ هـ ، وهو بذلك معاصر للأشعري ، وهو ينتمي إلى مدرسة أبي حنيفة للفتوى ، انظر حاشية الكنتلي على شرح العقائد ، ص ١٧ .

(٢) يقول الماتريدي : « فلما كانت سلطنة الملك الفضاهر بيبوس البندقداري ولي بمصر والقاهرة أربعة قضاة ، وهم شافعي ومالكي وحنبلي وحنبلي ، فاستمر ذلك من سنة خمسة وستين وستمئة حتى لم يبق في مجموع أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب أهل الإسلام سوى هذه المذاهب الأربعة وعقيدة الأشعري » . وافتي فقهاء هذه الأمصار في طول هذه المدة بوجوب اتباع هذه المذاهب وتحريم ما عدلها ، فحفظ الماتريدي ، ج ٤ ، ص ١٦١ .

والجويني ، والفزالي ، وفخر الدين الرازي ، وغيرهم ، فتقوى بذلك مذهب الأشعري ، وحظي باحترام المسلمين .

ويظهرنا البغدادى فى « الفرق بين الفرق » على أن اسم « أهل السنة والجماعة » قد أطلق على طوائف مختلفة من أهل رأى وأهل الحديث والقراء والمحدثين المتكلمين ، فدخل فيه جمهور الأمة الإسلامية ، وسوادها الأعظم ، من أصحاب مالك والشافعى وأبى حنيفة وابن حنبل ، بل والصوفية كذلك ممن ترسموا خطى أهل السنة والجماعة فى عقائدهم^(١) .

وينص البغدادى ما يسم أهل السنة والجماعة من العقائد قائلا : « أمة الاسلام تجمع المخرين بحدوث العالم ، وتوحيد صائمه ، وقدمه ، وصفاته ، وعدله ، وحسينته ، ونفى التشبيه عنه ، ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، ورسالته إلى الكافة ، وبأن يحدد شريعته ، وبأن كل ما جاء به حق ، وأن القرآن منبع أحكام الشريعة ، وأن الكعبة هى القبلة التى تحب الصلاة إليها ، فكل من أمر بذلك كله ، ولم يقب به ببدعة كثرى إلى الكفر ، فهو السنى الموجد^(٢) .

لكن ينبو من كلام البغدادى أن مسألة الإمامة عند أهل السنة ، لا تعلق لها بالعقائد الإيمانية ، بدليل أنه لم يذكرها فى كلامه المشار إليه آنفا عن عقائدهم ، فما هو موقفهم من هذه المسألة على وجه التفصيل ؟

الواقع أن أهل السنة . على العكس من الشيعة ، لا يعتبرون مسألة الإمامة من أصول العقائد ، بل يعتبرونها قضية مصلحة تناط باختيار العامة ، وينصب الامام براهم ، وحول ذلك يقول ابن خلدون : « وألحق بذلك (أى بموضوعات

(١) للفرق بين الفرق ، ص ١٩ - ٢٠ ، ص ٣٠٠ وما بعدها .

(٢) الفرق بين الفرق ، ص ١٠ .

علم الكلام) الكلام في الإمامة (عند أهل السنة) ، لما ظهر حيثُ من بدعة الإمامية من قولهم إنها من عقائد الأيمان ، وأنه يجب على النبي تمييزها . . وقصارى أمر الإمامة (في رأى أهل السنة) أنها قضية مصلحة إجماعية ، ولا تلحق بالمقائد^(١) .

ويرى أهل السنة أن نصب الإمام ومعرفة ما يجب على المسلمين ، ويستلزون على ذلك أحياناً بأدلة عقلية إلى جانب الأدلة النقلية ، وأدلتهم العقلية تنحصر عادة في القول بأن الاجتماع الانساني نفسه يقتضى قيام حاكم عادل مهيّب حازم يقمع الفساد ، ويدفع الضرر عن الرعية ، وهو الإمام ، فالإمامة بذلك ضرورة اجتماعية وجدت في كل الأزمان والمصور ، وفي ذلك يقول الإمام فخر الدين الرازى : « نصب الإمام واجب على أمته ، والخوارج يقولون ليس بواجب ، والروافضة يقولون إنه واجب على الله .

« والدليل على صحة ما ذكرناه : أنا رأينا أن ، كل زمان كان في العالم ملك عادل مهيّب حازم : فارت أهل الشر والفسق يخافون منه ، فيمتثلون من أفعالهم التبيحة ، وتنظم أمور العالم .

« وإن كان ضعيفاً طاجراً ، بحيث لا يخاف أحد منه ، فإنه يتفكّل أمر العالم ، ويتفوش أفعال الخلق .

« فإذا ثبت هذا تبين أن نصب الإمام لدفع الضرر ، ودفع الضرر عن نفس الخلق واجب .

« وكذلك يجب معرفة الإمام . برهانه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « من مات ولم يعرف إمام زمانه فليمت أن شاء اليهوديا وإن شاء نصرايا » .

(١) للفتحة ، ص ٣٣٦ ، وتارن أيضاً ، للسل والتحل ، ج ١ ، ص ١٤٦ ، وانظر أيضاً ص ١٨ من هذا البحث .

و قالوا ثبت هذا ، لزم أن يكون نصب الامام واجبا على أمته ، ومرفق
أيضا واجب (١١) .

على أن أهل السنة يقسمون في الحقيقة الدلائل الثقلية في مسألة الإمامة على الدلائل
الثقلية ، ويرون أن وجوب نصب الامام مستند أساساً إلى الثقل ، فيقول سمدالدين
الغفثاني : « ثم الإجماع (إجماع المسلمين) على أن نصب الامام ، واجب ، وإنما
الخلافاً في أنه هل يجب على الله تعالى . (هذا هو رأى السنة) ، أو على الحق
بدليل سمى أو عقل ، والمذهب (أى مذهب أصل السنة) أنه يجب على الحق
سمناً ، لقوله عليه السلام : « من مات ولم يعرف إمام زمانه فقد مات ميتة
جاهلية » ، ولأن الأمة قد جعلوا أهم المهات بعد وفاة النبي عليه السلام
نصب الامام » (١٢) .

وكذلك يرى أهل السنة أن نصب الامام واجب لأن كثيراً من الواجبات
الشرعية يتوقف على وجود الامام ، فيقول التقي : « والمسلمون لا يد لهم من إمام
ليقوم بتنفيذ أحكامهم ، وإقامة حدودهم ، وسد ثغورهم ، وتجهيز جيوشهم ، وأخذ
صدقاتهم ، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطرق ، وإقامة الجمع والأعياد ، وقطع
الفتن والوقايات بين العباد ، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق ، وتزويج
العشار والعنات الذين لا أولياء لهم ، وقسمة التنازم ، ونحو ذلك » (١٣) .

ومن الغريب أن ابن خلدون ، وهو من أهل السنة ، مع ما عرف عنه
من عمق الفكرة وتحرر النظرة ، يجعل أيضا الأدلة الثقلية أساس وجوب

(١) فخر الدين الرازى ، المسائل الخمسون في أصول الكلام ،
بمجموعة الرسائل ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص ٣٨٣ - ٣٨٤ .
(٢) شرح المقائيد للنسفية ، ص ١٨١ .
(٣) المقائيد للنسفية مع شرح التفتازلى ، ص ١٨١ - ١٨٣ .

نصب الإمام ، فيقول : « ثم أن نصب الامام واجب ، قد عرف وجوبه في الشرع
باجماع الصحابة والتابعين ، لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عند وفاته
بادروا إلى بيعة أبي بكر رضى الله عنه ، وتسليم النظر إليه في أمورهم ، وكذا في
كل عصر من بعد ذلك ، ولم تترك الناس غرض في عصر من الأعصار ، واستقر
ذلك إجماعا دالا على وجوب نصب الامام (١) » .

ويسوق ابن خلدون رأى أولئك الذين قالوا إن الامامة تجب بالعقل (٢) ، فيقول
إنهم اعتبروا الاجماع الذى وقع بين الصحابة بمثابة قضاء بحكم العقل في هذه المسألة ،
ثم الامامة واجبة بالعقل لضرورة الاجتماع للبشر ، لاستحالة حياتهم ووجودهم
منفردين ، ولما كان من ضرورة الاجتماع التنازع لأزدهام الأغراض ، وذلك يؤدى
إلى الهدج ، كانت هناك ضرورة لحاكم يوح التماس بالشرع ، خصوصا وأن الهدج
يؤدى إلى هلاك البشر وانقطاعهم ، ومن مقاصد الشرع الضرورية حفظ النوع
البشرى .

ويقول ابن خلدون إن مذهب إليه هؤلاء ، هو بغيته مذهب إليه الفلاسفة
في وجوب النبوات في البشر (٣) ، وهو يئس السداد :

ذلك أن إحدى مقدمات ذلك الكلام ، وهي أن الوازع إنما يكون
بغيرع من الله تسلم له السكافة تسليم إيمان واعتقاد ، ليست مسلبة ، إذ أن
الوازع قد يكون بسطوة الملك وقهر أصل الشوكة ، حتى لو لم يكن هناك

(١) المقدمة ، ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٣٥ . ولانين يقولون بأن الامامة تجب بالعقل
من المتكلمين هم المعتزلة والزيدية ، انظر حاشية المحصام على شرح التفتازلى
على المعقائد الفلسفية ، ص ١٨١ .

(٣) ثانوى المقدمة ، ص ٣١ - ٣٢ .

شرح (٤٤)، كما عه الحال في أعم المجبرين ونهزمهم عن ليس لهم كتاب أو أم بملسه
المدعوة وكذلك يمكن القول بأنه يكفي في رفع التنازع معرفة كل واحد بتحرير
الظلم عليه بحكم العقل .

ومكنا يتبين أن ادعاءهم بأن ارتضاع التنازع إنما يكون بوجود الشرع ونصب
الامام ، غير صحيح ، وذلك لا ينهض دليلهم العقل على الإمامة إذا ما بنى على
تلك المقدمة .

ويخلص ابن خلدون من ذلك كله إلى القول بأن مدرك وجوب نصب الامام
إنما هو بالشرع ، وهو الاجماع .

هنا ، وينصب أهل السنة جميعاً إلى أن الامامة أو الخلافة تكون بالاتفاق
والاختيار ، فيذكر ابن خلدون أن نصب الامامة أو الخلافة واجب بالاجماع ...
وراجع إلى اختيار أهل الحل والمقد (٣١) .

ويقول الشهرستاني إن الأشعرية قالوا : : الامامة تثبت بالاتفاق والاختيار
دون النص والتعيين (٣٢) .

(١) يفرق ابن خلدون بين الملك الطبيعي الذي هو حمل الكافة على
الفرض والشهوة ، والملك السياسي الذي هو حمل الكافة على مقتضى للنظر
العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار ، والخلافة التي هي حمل
الكافة على مقتضى للنظر الشرعي في مصالح للناس الدينية ، الاخروية
والدنيوية ، والخلافة بذلك خلافة عن صاحب للشرع في حراسة الدين
وسياسة الدنيا . وفي رأى ابن خلدون أيضاً أن الخلافة أهم من الملك ، وإذا
كان الملك ضرورة من ضرورات الاجتماع للبشرى ، فليست الخلافة كذلك
لأنها تكون بمعنى زائد عن الملك فضلاً عن أن الملك قد يكون في غير الأمة
الاسلامية ، وقد يكون غيها وينحرف عن مقاصد للشرع (مقدمة ابن خلدون
ص ١٣٤ ، ص ١٥٣) .

(٢) للمقدمة ، ص -

(٣) اللال والنحل ج ١ ، ص ١٠٣ وانظر أيضاً ، حطط نذ . ريدى
ج ١ ، ص ١٨٨ .

ويقول السيد محمد رشيد رضا : « الامامة (عند أهل السنة) عقد يحصل بالمباينة من أهل الحل والعقد لمن اختاروه إماما للأمة بعد التشاور بينهم (١) » .

وحجة الأشعرية في ذلك أنه لو كان هناك نص على شخص معين لا خفي أمره على الصحابة ، خصوصا وأن الدواعي تتوفر على نقله ، ولما اجتمع الصحابة واتفقوا في سقيفة بني ساعدة على أبي بكر ، ثم اتفقوا بعد الشورى على عثمان ، واتفقوا بعده على علي (٢) .

ويدلل غير الدين الرازي أيضا على ماذهب إليه أهل السنة والجماعة من أن الامامة تكون بالاتفاق والاختيار ، بأدلة عقلية ، ولكنه يفسف مدلولها قائلا : « الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ، وبسده عمر ، وبسده عثمان ، وبسده علي ، ورضوان الله عليهم أجمعين » .

« والروافضة يقولون : إن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو علي بن أبي طالب ، رضي الله عنه » .

« والدليل على صحة ماذكرناه من وجوه :

الاول : هو أنه ثبت بالتواتر أن عليا ، رضي الله عنه ، محارب مع أبي بكر في طلب الخلافة .

الثاني : أنه لو كانت الخلافة حقه (أي حق علي) ، ثم أنه محارب ، فقد رضي على رضي الله عنه عن الظلم ، والرضا عن الظلم ظلم ، والظالم لا يليق بالخلافة .

(١) للخلافة أو الامامة للعظمى ، ص ٢٤ - ٢٥ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٣ .

الثالث : قوله عليه السلام : « اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر ، وصماه
اقتدوا بأبي بكر وعمر ، فلو كانت إمامتها ظلما ، لما أمر النبي صلى الله عليه وسلم
بتأبئهما ، ثبت أن إمامتها حق وصدق ^(١) » .

وقد جوز أهل السنة كذلك أن يعين الامام للجماعة الاسلامية من يخلقه
في أمورهم من بعده ، ويستدلون على ذلك بما فعله أبو بكر الصديق ، ثم عمر من
بعده ، ولم يشكر الصحابة عليهما ذلك ، فيقول ابن خلدون : « إعلم أنا قدمنا الكلام
في الامامة ومشروعيتها لما فيها من المصلحة ، وأن حقيقتها تنظر في مصالح الامة
لدينهم وديارهم ، فهو (أى الامام) وليهم والامين عليهم ، ينظر لهم ذلك في حياته ،
ويجمع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته ، ويقوم لهم من يتولى أمورهم ، كما كان هو يتولاهم ،
ويتقون نظره لهم في ذلك ، كما وثقوا به من قبل ، وقد عرف ذلك من الشرع
بإجماع الامة على جوازه وانعقاده ، إذ وقع بعد أبي بكر رضى الله عنه لعمر ^(٢)
بحض من الصحابة ، وأجازوه وأوجبوا على أنفسهم به طاعة عمر رضى الله عنه
وهم . وكذلك عهد عمر في الثوري إلى السنة بقية العشرة ، وجعل لهم أن يختاروا
للمسلمين ، فانتقد أمر عثمان ، وأوجبوا طاعته ، والملا من الصحابة سامعون للاول
والثانية ، ولم يشكروه أحد منهم ، فدل على أنهم متفقون على صحة هذا العهد
عارفون بمشروعيته ، والاجماع حجة ^(٣) » .

(١) المسائل الخمسون في أصول الكلام ، بمجموعة الرسائل ، ص
٣٨٤ — ٣٨٥ .

(٢) لا واقع أن تعيين أبي بكر لعمر ، كان بدافع من إثبات مصلحة
للجماعة الاسلامية ، فهو قد ارتأى في عمر افضل شخص ، يمكن أن يتابع
تأسيس الدولة الاسلامية من بعده ، على حد تعبي ماكدونالد ، ولو كان
تمة هو أو رخص لعين أبي بكر ابنه ، ولكنه لم يفعل ذلك ، انقضاء .

Macdonald : Reislam theology P. ٤٤٥ .

(٣) المقدمة ، ص ١٤٧ .

وإذا كانت الإمامة ، كما رأينا عند أهل السنة ، واجب نصبها ، وتكون بالانقلاب والاختيار ، لما عني الشرط الذي يلزم من فراغها فيمن يكون خليفة أو إماماً ؟

يظننا ابن خلدون^(١) ، وهو من أهل السنة ، على أن من شروط هذا المنصب العلم والعدالة والكفاءة وسلامة الحواس والأعضاء .

فشرط العلم ضروري ، لأنه إذا كان الإمام يحكم منصبه منفذاً لأحكام الله فإنه لا ينبغي له ذلك إلا إذا كان عالماً بها ، بل يجب أن يكون مجتهداً ، لأن التقليد نقص ، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال .

وشرط العدالة أيضاً ضروري ، فإذا كانت العدالة لازمة لكل من يتولى مადون الخلافة من المناصب . فإنها تكون الزم لمن يتولى أمر المسلمين جميعاً .

ولا بد أن يكون الإمام كفواً بمعنى أن يكون جريئاً على إقامة الحدود واقتحام الحروب ، ويجب أن يكون كذلك بصيراً بالحروب وكفيلًا بعمل الناس عليها ، طرقةً بالمصيبة وأحوال النعماء ، قويا على معاناة السياسة ليصح بذلك حماية الدين ، وجهاد العدو ، وإقامة الأحكام ، وتبديد المصالح .

ولا بد أن يكون الامام أيضاً سليم الحواس والأعضاء ، فيكون مبرا من الخلقون والعمى والعصم والخرس ، وما قد يؤثر فثقه من الأعضاء على العمل ، كفقده اليدين والرجلين وما إلى ذلك .

ويذهب النسفي^(٢) إلى أنه ينبغي أن يكون الامام ظاهراً ، لا مخفياً

(١) انظر المقدمة ، ص ١٣٥ - ١٣٦ .

(٢) للمقائد النفسية مع شرح للتفتازاني ، ص ١٨٢ ، ١٨٤ - ١٨٦ .

ولا منتظراً ، كما لا يشترط فيه أن يكون معصوماً ، كما ذهب إلى ذلك الشيعة ، بل يشترط فيه أن يكون من أهل الولاية المطلقة ، أى مسلماً حراً عاقلاً بالغاً ، سائماً للمسلمين ، قادراً على تنفيذ الأحكام ، وحفظ حدود دار الإسلام ، ويكون كذلك عادلاً بأن ينصف المظلوم من الظالم ، وأوجب أهل السنة بعد ذلك طاعة مثل هذا الإمام ، واعتبروا الخارجين عليه فئة يجب قتالها^(١) .

واشترط جمهور أهل السنة أيضاً أن يكون الإمام من قريش :
فيقول القسني : « ويكون (الإمام) من قريش ، ولا يجوز من غيرهم ولا يختص بني هاشم وأولاد علي رضي الله عنه »^(٢) .

ويقول ابن حزم : « فصح أنه ليس يجوز لبنة أن يرفع اسم الأئمة مطلقاً ولا اسم أمير المؤمنين إلا على القرضي التتويج لجميع أمور المؤمنين كلمه ، أو الواجب له ذلك » ، وكذلك اسم الخلافة بإطلاق لا يجوز أيضاً إلا لن هذه صفته^(٣) .

ويستند أهل السنة في اشتراط النسب القرشي في الإمام إلى شواهد نقلية^(٤) ، وهي إجماع الصحابة يوم السقيفة على ذلك ، إذا احتجبت قريش على الأنصار لما هموا يومئذ ببيعة سعد بن حباد ، وقالوا : منا أمير ومنكم أمير بقوله صلى الله عليه وسلم « الأئمة من قريش » ، واحتجوا عليهم قائلين : إن النبي أو صاناً بأن نعسن إلى محسنكم وتجاوز عن مسيشكم ، ولو كانت الامارة فيكم لم تكن الرصية بكم . ونجت أيضاً في الصحيح : « لا يزال هذا الأمر في هذا الحى من قريش » .

(١) الفصل ، ج ٤ ، ص ٩٠ .

(٢) السقائد النفسية مع شرح للتفتازاني ، ص ١٨٣ .

(٣) الفصل ، ج ٤ ، ص ٩٠ ، وانظر أيضاً ، ص ٨٩ .

(٤) مقبلة ابن خلدون ، ص ١٣٦ .

ويدل ابن خلدون على ضرورة النسب القرشي في الإمامة بدليل عقل ، فيقول مانصه : « ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ، ومقصد الشارع منه . . . وإذا سبرنا وقسمنا^(١) ، لم نجد ما إلا اعتبار المصيبة التي تكون بها الحماية والمطالبة ، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب ، فتسكن إليه الملة وأهلها ، وينتظم حبل الألفة فيها .

« وذلك أن قريشا كانوا عصبة مضر وأهلهم ، وأهل التلب منهم ، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والمصيبة والشرف ، فكان سائر العرب يتقرب لهم بذلك ، ويستكينون لعنابهم .

« فلو جمل الأمر في سوام لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم ، وعدم انقيادهم ، ولا يقدر غيرهم من قبائل مضر أن يردم عن الخلاف ، ولا يحملهم على الكره ، فتفترق الجماعة ، وتختلف الكلمة .

« والفارح محذر من ذلك ، حريص على اتفاهم ورفع التنازع والفتنات بينهم لتحصل اللحمة والمصيبة ، وتحسن الحماية . . . فاشتراط نسبها لقريش في هذا المنصب ، وم أهل المصيبة القوية ليكون أبلغ في انتظام الملة واتفاق الكلمة .

« وإذا انتظمت كلمتهم ، انتظمت بانتظامها كلمة مضر أجمع ، فاذعن لهم سائر العرب ، وانقادت الأمم سوام إلى أحكام الملة^(٢) . . .

(١) السبر في اللغة : الاختيار . . وفي الاصطلاح اختبار الوصف هل يصلح للملكية أم لا ، وللتقسيم هو أن الملة إما كذا أو كذا ، وقياس السبر وللتقسيم عند التكلمين هو الذي يسميه المناطقة الشرطي المنفصل ، وهو يرجع إلى مقدمتين ونتيجة ، ومثاله : العالم إما قديم وإما حادث ، والثانية أن يسلم إحدى القضيتين أو تنقيضها فيلزم منه لا محالة نتيجة .

(٢) المقدمة ، ص ١٤٧ .

إلا أن بعض أهل السنة ، كالتقاضي أبو بكر الباقلائي^(١) ، وهو من كبار الأشعرية قد أسقط شرط القرشية ، فقال بذلك إل الخوارج ، ويمل ابن خلدون ذلك بأن الباقلائي كان متأثراً بما ارتآه في عصره من تلاشي واضمحلال عصية فريش واستبداد ملوك السجم على الخطاء ، فاشتبه عليه الأمر كما اشتبه على غيره من المحققين^(٢) .

وكذلك يميل بعض الباحثين المحدثين من أهل السنة إلى القول بأفضلية أن تكون الإمامة في فريش كالشيخ محمد أبو زهرة إذ يقول : إن هذه النصوص من الأخبار والآثار (المتعلقة بفريش) لا تدل دلالة قطعية على أن الامامة يجب أن تكون من فريش ، وأن إمامة غيره لا تكون خلافة نبوية ، وعلى فرض أن هذه الآثار تدل على طلب النبي أن تكون الإمامة من فريش ، فإنها لا تدل على طلب الوجوب ، بل يصح أن يكون بياناً للأفضلية ، لا لأصل صحة الخلافة^(٣) .

بقى بعد ذلك أن نحدد موقف أهل السنة من مسألة إمامة المفضول مع وجود الأفضل .

يظهرنا ابن حزم على أن « جميع أهل السنة ذهبوا إلى أن الامامة جائزة لمن غيره أفضل منه »^(٤) .

وكذلك يرى النسفي أن الإمام لا يفترط فيه أن يكون أفضل أهل

(١) هو التقاضي أبو بكر محمد بن الطيب المعروف بالباقلاني ، له تصانيف مشهورة على مذهب الأشعرية ، توفي عام ٤٠٣ هـ .

(٢) المقدمة ، ص ١٣٦ - ١٣٧ .

(٣) تاريخ المذاهب الاسلامية - ج ١ ، ص ٩٥ ، ويلاحظ أن رأى

الشيخ أبو زهرة موافق لرأى بعض المعتزلة كالكمي ، انظر ص ٥٢ - ٥٣ من هذا البحث .

(٤) للفصل ، ج ٤ ، ص ١٦٢ .

زمانه ، ويطل الختاراني ذلك بأن المفضول الأقل حلاً ومعللاً بما كان أعرف بمصالح الإمامة ومفاسدها ، وأقدر على القيام بواجبها ، خصوصاً إذا كان نصب المفضول أدفع الشر ، وأبعد عن إغارة الفتنة^(١) .

وهذه الباقلة في هذا عن باقي أهل السنة ، إذ يقرر أنه يجب أن يكون الإمام أفضل الأمة ، ويرد ابن حزم عليه في هذا رداً مطولاً^(٢) .

على أنه يجب التنبيه إلى أن أهل السنة إذا كانوا قد جوزوا إمامة المفضول مع وجود الأفضل كبداء ، فهذا بمعنى آخر غير ذلك الذي نعهده عند الزيدية من الشيعة ، فالزيدية كانوا يرون الأفضل هو علي بن أبي طالب ، والمفضول كل من ولى الخلافة بعده ، كأبي بكر وعمر^(٣) ، أما أهل السنة فيرون الخلفاء الأربعة الراشدين مترتبين في الفضل ترتيبهم في الإمامة ، فيقول النسفي : « وأفضل البشر بعد نبينا أبو بكر الصديق ، ثم عمر الفاروق ، ثم عثمان ذو النورين ، ثم علي المرتضى ، وخلافهم على هذا الترتيب^(٤) » .

ويذكر الشهرستاني كلاماً للأشعري في هذه الصدد ، وهو يبين لنا أيضاً موقف أهل السنة والجماعة من الخلافات السليبية حول الإمامة بين الصحابة ، قائلاً : « وانفقوا (أي الصحابة) في سقيفة بني ساعدة على أبي بكر رضي الله عنه ، ثم انفقوا بعد تعيين أبي بكر على عمر رضي الله عنه ، وانفقوا بعد انفقوا على عثمان رضي الله عنه وانفقوا بعده على علي رضي الله عنه . وهم مترتبون في الفضل ترتيبهم في الإمامة » .

(١) شرح للمقائد النصفية ، ص ١٨٥ .

(٢) انظر للفصل ، ج ٤ ، ص ١١٠ - ١١١ .

(٣) انظر مثلاً المل والنحل ، ج ١ ، ص ١٥٥ .

(٤) المقائد النصفية مع شرح للتفتازاني ، ١٧٧ - ١٧٩ .

« وقال (الأشعري) لا نقول في عائشة وطلحة والزبير إلا أنهم رجعوا عن الخطأ ، وطلحة والزبير من العشرة المبشرين بالجنة . ولا نقول في حق معاوية وعمر بن العاص إلا أنهما بغيا على الإمام الحق ، فقاتلهم على مقاتلة أهل البقي . وأما أهل الثبروان فهم الشراة المارقون عن الدين بحجر النبي صلى الله عليه وسلم (يقصد الخوارج) ، ولقد كان على رضى الله عنه على الحق في جميع أحواله ، يدور الحق معه حيث دار (١) » .

٤ - الثالوثون بأن الإمامة تكون بالنس والتعيين :

(١) الشيعة :

الشيعة لغة هم أصحاب والآباء ، وفي عرب الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف هم أتباع على وبنيه (٢) .

ويقول العنبرستاني معرباً بالشيعة : « الشيعة هم الذين شايعوا علياً عليه السلام على الخصوص ، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصاية ، إما جلياً وإما خفياً ، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده (٣) » .

ويجمع الشيعة أيضاً رأى في الإمامة ، وداء أنها ليست قضية مصلحية تناط باختيار العامة ، فينصب الإمام بنصيب ، كما ذهب إليه أهل السنة مثلاً ، بل هي قضية أصولية ، أى تتعلق بأصول العقائد ، إذ الإمام ركن الدين ، ولا يجوز للرسول إخفاله وإسماله ، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله (٤) .

والإمام في رأى الشيعة معصوم ، والإمام عندهم ينص على من يخلفه ، ويظلم الأمر كذلك ، ولا بد من قائم بالحق إلى يوم الدين .

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٣ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ١٢٨ .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٤٦ .

(٤) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٤٦ .

وقد اختلفت الآراء حول مبدأ ظهور الشيعة ، فالشيعة أنفسهم^(١) يذهبون إلى القول بأن أول من وضع بذرة التشيع في حقل الإسلام هو نفس صاحب الشريعة الإسلامية ، يمتنون أن بذرة التشيع وضعت مع بذرة الإسلام جنباً إلى جنب ، وسواء بسواء ، ويستدلون على ذلك بشواهد ثقيلة متوفاها أن النبي كرر ذكر شيعة علي ، ونزّه عنهم بأنهم هم الآمنون يوم القيامة ، وهم الفائزون والراضون والمرضيون ، منها مثلاً قول النبي : « يا علي أنت وأصحابك في الجنة » ، ويذهبون إلى القول بأن عدداً ليس بالقليل اختصوا في حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ولزامه وجعله إماماً ، كبخس من الرسول ، وشارح ومفسر لتعاليمه وأسرار حكمه وأحكامه ، وعاروا يعرفون بأنهم شيعة علي ، كعلم خاص بهم .

ولكن يمرض هنا سؤال وهو : ماذا يكون حكم الشيعة على الصحابة الآخرين الذين لم يكونوا من شيعة علي بالحقى المشار إليه آنفاً ؟

يجيب السيد محمد حسين آل كاشف الغطاء على هذا السؤال قائلاً : « ولا أقول إن الآخرين من الصحابة ، وهم الأكثر ، الذين لم يتسموا بتلك السمة (أى سمة التشيع) قد خالفوا النبي ، ولم يأخذوا بإرشاده ، كلا وماذا أنه أن يظن بهم ذلك ، وهم خيرة من على وجه الأرض يومئذ ، ولكن لعل تلك الكلمات (بعض أحاديث النبي الخاصة بعلي) لم يسمعها كلهم ، ومن سمع بعضها لم يلتفت إلى المقصود منها . وصحابة النبي الكرام أسمى من أن تحلق إلى أوج مقامهم بفات الأوهام^(٢) » .

ثم لما ارتحل الرسول من هذه الدار ، رأى جمع من الصحابة أن لا تكون

(١) اعتمدنا هنا على ما ذكره للسيد محمد حسين آل كاشف الغطاء في كتابه : « أصل للشيعة وأصولها » القاهرة ١٩٥٨ ، الطبعة الخامسة ، ص ١٠٩ وما بعدها .
(٢) أصل للشيعة وأصولها ، ص ١١٣ ، ونفحات الطير : شرحها .

الخلافة لعل^١، ويعمل السيد محمد حسين آل كاشف الغطاء ذلك بصغر سنه ، أو لأن قريباً كرمته أن يمتنع الثبوت والخلافة لثبوت عاظم ، أو الأمور أخرى . ولكن علينا امتنع عن البيعة أولاً ، وبعد ستة أشهر بايع أبا بكر ، لأنه رأى أن تخلفه يوجب فتناً في الإسلام لا يرتق ، وكسراً لا يجر . ثم رأى بعد ذلك أن الخليفة الأول والخليفة الثاني قد بذلا أقصى الجهد في نشر كلمة التوحيد ، وتجهيز الجنود ، وتوسيع الفتوح ، ولم يستأثروا ولم يستبدوا ، فبايع وسام وأغضى عما يراه حاقاً له ، محافظة على الإسلام أن تصدم وحدته وتفرق كلمته ، ولم يكن الشبهة والتشيع وقتئذ مجال للظهور لأن الإسلام كان يجرى على مناهجه القوية^(١) .

ولما استتب الأمر لماوية^(٢) ، وانقضى دور الغطاء الراشدين سار معلومة بسند سيرة من تقدموا من الغطاء ، وعندئذ لم يزل التشيع لعل وأولاده — باضطهاد الأمويين يذمو ويسرى في الأمة الإسلامية ، وزاد من قوة اشتعاله استشهاد الحسين ، وهنا يقول السيد محمد حسين آل كاشف الغطاء : وكل ذلك كان بطبيعة الحال مما يزيد التشيع شيوعاً وانتشاراً ، ويجعل لعل وأولاده المسكنة العظمى في النفوس ، وبغرس الحبة في القلوب والمظلومية — كما يعلم كل أحد — لما أعظم المدخلة^(٣) .

والواقع الذي لا مرا فيه أن أهل البيت وشيعتهم قد لقوا اضطهاداً كبيراً في العصر الأموي ، وأن هذا الاضطهاد كان سبباً في عطف المسلمين على أهل البيت ، وفي انتشار حركة التشيع لهم ، ثم في سرية الحركة الشيعية بعد ذلك نتيجة الخوف من بطش الحاكمين الذين تبوءوا أهل البيت وشيعتهم ، « حاربهم حرباً ظالمة لا موادة فيها

(١) أصل للشيعة وأصولها ، ص ١١٥ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١١٥ - ١١٨ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١١٨ .

وفي رأينا أن الشيعة لم تظهر - كفرقة - في الجماعة الإسلامية إلا في أواخر حياة علي نتيجة مناوأة الأمويين والخوراج ، خطأ مشتركاً بين غالبية المسلمين - وذلك إذا استثنينا أولئك الذين ناصبوه العداء لأسباب سياسية ، أو مطامع فردية ، وهم فئة . وإلى الآن لا تزال محبة علي ، وآل البيت النبوي الكريم ، من كمال الذين في رأي أهل السنة ، بل وفي رأي كل مسلم متقمم لدينه وأحكامه .

بعد ذلك بطورت الشيعة آراءها في الإمامة ، واتخذت لنفسها بها موقفاً عقائدياً متميزاً ، فبدأ الخلاف بينها وبين الفرق الأخرى واضحاً .

ثم اختلفت الشيعة فيما بينهم في أمور تتعلق بالإمامة ومساقها ، فالتجهوا إلى فرق عديدة .

فمن الشيعة من ساق الإمامة بعد علي والحسن والحسين إلى محمد بن الحنفية ، ثم إلى ولده ، وهم الكيسانية نسبة إلى كيسان مولا^(١) . ومنهم من ساق الإمامة بعد علي والحسن والحسين وابنه علي زين العابدين إلى ابنه زيد بن علي ، وهؤلاء هم الزيدية . ومنهم من ساق الإمامة من علي إلى ابنه الحسن ثم الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم إلى ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ، ومن هنا افرقوا إلى فرقتين : فرقة ساقوها إلى ولده إسماعيل ، وهو السابع من الأئمة ، ويعرفونه بينهم بالإمام ، وهم الإسماعيلية ، وفرقة ساقوها إلى ابنه موسى الكاظم ، وهم الاثنا عشرية لوقوفهم عند الثاني عشر من الأئمة^(٢) ، وهو محمد بن الحسن العسكري ، وهو المهدي المنتظر .

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٢٠ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٤١ .

على أنه ينبغي أن تشير إلى أمر بالغ الأهمية ، وهو أن اسم « الشيعة » يطلق في عصرنا الحاضر ويقصد به أساسا الامامية الاثني عشرية ، أما قديما فكان يطلق على فرق كثيرة ، بعضها حاد عن الاسلام ، بل وخرج عنه في نظر الشيعة أنفسهم^(١) .

وستنصر كلامنا فيما يلي على فرق ثلاث من فرق الشيعة ، وهي الموجودة في عصرنا هذا ، مبيئين آراءها في موضوع المشكلة التي نحن بصدد حلها . مشكلة الامامة ، وهذه الفرق الثلاث هي : الاثنا عشرية ، والاسماعيلية ، والزيدية .
(ب) الاثنا عشرية :

الاثنا عشرية من الشيعة هم القائلون بإمامة إثني عشر إماما ، لهم صفات الامامة وهم مرجعهم في الأحكام الشرعية ، وقد نص المتقدم منهم على من بعده على النحو التالي^(٢) :

١ - أبو الحسن علي بن أبي طالب (المرتضى) (٢٣ قبل الهجرة - ٥٤٠) .

(١) يقول السيد محمد حسين آل كاشف الغطاء : « أهم ما امتازت به الشيعة عن سائر فرق المسلمين هو القول بإمامة الأئمة الاثني عشر ، وبه سميت هذه الطائفة امامية ، إذ ليس كل للشيعة تقول بذلك ، كيف واسم الشيعة يجرى على الزيدية والاسماعيلية والواقفية والنفطحية وغيرهم . هذا إذا اقتصرنا على الدلخين في حظيرة الاسلام منهم . أما لو توسعنا في الاطلاق والتسمية حتى للملاحدة الخارجين عن حدوده كالخطابية واضربهم ، فقد تتجاوز طوائف الشيعة المائة أو أكثر ببعض الاعتبار والفوارق ، ولكن يختص اسم الشيعة اليوم على إطلاقه بالامامية التي تمثل أكبر طائفة من المسلمين بعد طائفة السنة ، أصل الشيعة وأصولها ، ص ١٢٩ - ١٣٠ »

(٢) محمد رضا المظفر : عقائد الامامية ، للطبعة الثانية ، القاهرة ١٣٨١ هـ ، ص ٦٢ - ٦٣ .

- ٣ — أبو محمد الحسن بن علي (الزكي) (٥٠ — ٥٢) .
 - ٣ — أبو عبد الله الحسين بن علي (سيد الشهداء) (٥٣ — ٥٦١) .
 - ٤ — أبو محمد علي بن الحسين (زين العابدين) (٥٣٨ — ٥٩٥) .
 - ٥ — أبو محمد بن علي (الباقر) (٥٥٧ — ٥١١٤) .
 - ٦ — أبو عبد الله جعفر بن محمد (الصادق) (٥٨٣ — ٥١٤٧) .
 - ٧ — أبو إبراهيم موسى بن جعفر (الكاظم) (٥١٢٨ — ٥١٨٣) .
 - ٨ — أبو الحسن علي بن موسى (الرضا) (٥١٤٨ — ٥٢٠٣) .
 - ٩ — أبو جعفر محمد بن علي (الجواد) (٥١٩٥ — ٥٢٢٠) .
 - ١٠ — أبو الحسن علي بن محمد (الهادي) (٥٢١٢ — ٥٢٥٤) .
 - ١١ — أبو محمد الحسن بن علي (العسكري) (٥٢٣٢ — ٥٢٦٠) .
 - ١٢ — أبو القاسم محمد بن الحسن (المهدي) (٥٢٥٦ — ٠٠٠٠) .
- ويستند الإثنا عشرية أن الإمام الأخير هو الحجة في عصرنا ،
الغائب المنتظر .

ويستند الإثنا عشرية أن الإمامة أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالإعتقاد بها ، ولا بد أن يكون في كل عصر إمام هادي يخلف النبي في وظائفه من هداية البشر وإرشادهم إلى ما فيه الصلاح والسعادة في الدارين ، وللإمام ما لبي من الولاية العامة على الناس لتدبير شؤونهم ومعاملهم ، وإقامة العدل بينهم ، ورفع الظلم والعدوان من بينهم ^(١) .

وعلى هذا فالإمامة في رأيهم استمرار للنبوة ، والدليل الذي يوجب

(١) محمد رضا الخفري : عقائد الإمامية ، ص ٤٩ — ٥٥٠ .

إرسال الرسل ، وبعث الأنبياء ، هو نفسه يوجب أيضاً نصب الامام بعد الرسول (١) .

ويذهب الاثنا عشرية — كما ذهب غيرهم من الشيعة أيضاً — إلى أن الامامة لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان النبي ، أو لسان الامام الذي قبله ، وليس لإذن بالاختيار والانتخاب من الناس (٢) ، فالامة إذن واجبة على الله .

ويستند الشيعة الاثنا عشرية في قولهم بأن الامامة تكون بالنص والتعيين إلى شواهد ثقيلة وأخرى عقلية .

فيظن بنا السيد محمد رضا المظفر أحد علماء الشيعة المعاصرين ، وحيد كلية الفقه في التجف الأشرف على بعض الشواهد الثقيلة (٣) التي يستند إليها الاثنا عشرية في قولهم بأن الامامة بالنص قائلة : « ونعتقد أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نص على خليفته والامام في البقية من بعده ، فبين ابن عمه علي بن أبي طالب أميراً للثومنين ، وأميناً للوحى ، وإماماً للخلق في عدة مواطن ، ونصبه ، وأخذ البيعة له بإمرة المؤمنين يوم الندير ، فقال : « ألا من كشف مولاه فهذا عليّ مولاه ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، وأخذل من أخذه ، وأدر الحق معه كيفما دار » .

« ومن أول مواطن النص على إمامته قوله حينئذ أقرأه الأديين وعشيرته الأقربين فقال : « هذا أخى وصي وخليفى من بعدى ، فاسمعوا له وأطيعوا ، وهو يومئذ صبي لم يبلغ الحلم ، وكرر قوله له في عدة في عدة مرات :

(١) عقائد الامامية ، ص ٥٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٥٠ .

(٣) قارن أيضاً بعض الشواهد الثقيلة التي يستند إليها للشيعة في «قصة ابن خلدون ، ص ١٣٨ ، والمال والنحل للشهرستاني ، ج ١ ، ص ١٦٣ .

أنت مني بمنزلة ما روي عن موسى إلا أنه لا نبي بعدي ، إل غير ذلك من روايات وآيات كريمة ، دلت على ثبوت الولاية العامة له ، كآية المائدة ٦٠ ، وإنما وليكم الله ورسوله والذين يؤتون الزكاة وهم راكعون ، ، وقد نزلت فيه عندما تصدق بالغانم وهو راكم .

ثم أنه عليه السلام نص على إمامة الحسن والحسين ، والحسين نص على إمامة ولده علي بن أبي طالب ، وهكذا إماما بعد إمام ، ينص المتقدم منهم على المتأخر^(١) .

وقد أظهرنا في الشريعتين على بعض أدلتهما العقلية على أن الإمام منصوب عليه ، معين بشخصه . فقال : « وما كان (في رأى الإمامية) في الدين والاسلام أمر أهم من تعيين الإمام ، حتى تكون مفارقة (أى مفارقة للشيء) الدنيا على فراغ قلب من أمر الأمة ، غاية (أى الشيء) وإنما بحث لرفع الخلاف وتقرير الواقع ، فلا يجوز أن يفارق الأمة ويتكلمهم ملام يرى كل واحد منهم رأيا ، ويسلك كل واحد منهم طريقا لا يوافقه في ذلك غيره ، بل يجب أن يعين شخصا هو المرجوع إليه ، وينص على واحد هو الموثوق به والممول عليه ، وقد عين عليا رضي الله عنه تعيينا ، وفي مواضع تصريحاً^(٢) » .

ولكن ما هي الشروط التي يجب توافرها فيمن يكون إماما عند الشيعة
الاثني عشرية ؟

نقول إجابة على هذا السؤال إن الاثني عشرية يعتقدون أن الامام كائني
يجب أن يكون معصوما^(٣) من جميع الرذائل والقواصص ، ما ظهر منها

(١) عقائد الإمامية ، ص ٦٠ - ٦٢ .

(٢) اللؤلؤ والنحل ، ج ١ ، ص ١٦٢ .

(٣) عقائد الإمامية ، ص ٥١ .

وما بطلان ، من سن طقوله إلى موته ، محمداً وسهواً ، كما أنه يكون معصوماً من السهو والخطأ والنسيان . وذلك لأن الأئمة هم حفظة للشرع والقوامون عليه ، سالم في ذلك حال النبي ، والدليل الذي يقتضي عصمة النبي عندهم هو نفس الدليل الذي يقتضي عصمة الإمام .

ويستند الائتاء عشريه أن الامام كالنبي يجب أن يكون أفضل الناس في صفات الكمال الاساق^(١) كالشجاعة والكرم والعفة والصدق والعدل والتدبير والعقل والحكمة .

ويجب أن يكون الامام مؤيداً من طريق الالهام بالقوة القدسية . فالامام يتلقى المعارف من طريق النبي أو الامام الذي قبله ، فإذا استجد شيء فلا بد أن يعلم من طريق هذه القوة القدسية ، فمعرفة الامام عن هذا الطريق الأخير ليست من قبيل الاستدلال العقلي ، وإنما تتجلى المعلومات في نفسه كما تتجلى للمريثات في المرأة الصافية ، وهنا يتفق الائتاء عشريه مع بعض فلاسفة الاسلام والصوفية الذين جعلوا وراء العقل واستدلالاته طريقاً حدسياً أو كشفياً للمعرفة .

هذا ونجب طاعة الأئمة مطلقاً ، فأمرهم أمر الله ، ونهيهم نهي ، وطاعتهم طاعته ، ومعصيتهم معصية ، ووليهم وليه ، وعدوهم عدوه ، ولا يجوز لذلك الرد عليهم . لأن الراد عليهم كالراد على الرسول ، والراد على الرسول كالراد على الله ، فيجب التسليم لهم والانقياد لأمرهم ، ولا تستحق الاحكام الشرعية إلا منهم ، فيجب الرجوع إليهم . ويستند الائتاء عشريه هنا إلى ما يروى عن النبي : « إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبداً : الثقلين ، وأحدهما أكبر من الآخر ، جبل بمدود

من السماء إلى الأرض وعرق أهل بيتي ، ألا وإنيما لن يفترقا حتى يردا على
الحوض . »

ويعتقد الاثنا عشرية كذلك بالثنية^(١) ، فقد روى عن الصادق قوله : « الثنية
دينى ودين آبائى » ، وقوله : « ومن لا يقبض له لا دين له » . والمحكمة منها دفع
الغبر عن الآثمة وعن أتباعهم حقنا للدماء واستصلاحا لحال المسلمين وجمع كلمتهم
إذا أن الانسان إذا أحس بالخطر على نفسه أو ماله بسبب نشر معتقده أو التظاهر
به ، فلا بد أن يتكتم ويتقن في مواضع الخطر ، وهذا في رأيهم أمر تقتضيه فطرة
المعقول ، خصوصا وأن أئمة أهل البيت قد لاقوا من حروبهم وصنوف الضيق
على حرياتهم في جميع العهود ما لم تلاقه أية طائفة أو أمة أخرى ، فاضطروا في أكثر
عهودهم إلى استعمال الثنية ، بمكائمة المخالفين لهم ، وترك مظاهرهم وستر اعتقاداتهم
وأعمالهم المختصة بهم عنهم ، لئلا كان يقبض ذلك من الضرر في الدين والدنيا ،
ويستولون هنا ببعض شواهد من النقل ، مثل قوله تعالى : « إلا من أكره » وقلبه
مطمئن بالإيمان^(٢) وقد تولت هذه الآية في عمار بن ياسر الذي التجأ إلى التظاهر
بالكفر خوفا من أعداء الاسلام ، وقوله تعالى : « إلا أن تمتوا منهم قضاء »^(٣) ،
وقوله تعالى : « وقال وجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه »^(٤) .

ومن هنا جوز الاثنا عشرية أن يكون الامام ظاهراً مشهوراً ، أو غائباً
مستوراً ، والله لا يغفل الأرض من حجة على العباد من نبي أو وصي^(٥) .

(١) عقائد الامامية ، ص ٧٢ - ٧٤ ، وانظر ايضا : أصل الشيعة
واصولها ، ص ٢٣٣ - ٢٣٤ .
(٢) سورة النحل ، آية ١٠٦ .
(٣) سورة المؤمن ، آية ٢٨ .
(٤) أصل الشيعة وأصولها ، ص ١٣٦ .

والاثنا عشرية بوجه عام معتدون في نظرهم إل الأئمة ، وهم يبرأون من الغلاة الذين اعتقدوا بالحلول ، أى حلول الجزء . الإلهى فى على وذريته ، فيقول السيد محمد رضا المظفر ، مبينا عقيدتهم فى الأئمة : «ولا تستند فى أئمتنا ما يستند الغلاة والحواليون كبرت كلمة تخرج من أفواههم ، بل عقيدتنا الخاصة أنهم بشر مثلنا ، لهم ما لنا وعليهم ما علينا ، وإنما هم عبادة مكرمون ، اختصهم الله تعالى بكرامته ، وحباهم بولايته ، إذ كانوا فى أعلى درجات الكمال الثلاثة فى البشر من العلم والتقوى والشجاعة والكرم والعفة وجميع الأخلاق الفاضلة والصفات الحميدة ، لا يبدانهم أحد من البشر فمما اختصوا به ، وبهذا استحقوا أن يكونوا أئمة وهداة ، ومرجعا بعد النبي فى كل ما يعود للناس من أحكام وحكم ، وما يرجع للدين من بيان وتفسير ، وما يختص بالقرآن من تفسير وتأويل » (١) .

ويعتقد الاثنا عشرية بعد ذلك بالرجعة (٢) ، أعنى رجعة المهدي ومن يحميه الله معه . والمهدي هو آخر أئمتهم ، ويعتقدون أنه ولد سنة ٢٥٦ هـ . ولا يزال حيا ، وهو ابن الحسن العسكري وإسمه محمد ، ويعتقدون هنا إلى مرويات عن النبي وآل البيت من الوعد به ، وما تواتر عندهم من ولادته واحتجابه ، إذ الإمامة لا يهوى أن تنقطع فى عصر من العصور ، وإن كان الإمام مخفيا ليظهر فى اليوم الموعود به من الله تعالى الذى هو من الأسرار الإلهية التى لا يعلم بها الا هو تعالى . ولا يخلو من أن تكون حياته ومقاؤه فى هذه الالة الطويلة معجزة جعلها الله تعالى له . وفى عصور غيبة الإمام يجب الاجتهاد . ويعتقد الاثنا عشرية أن المجتهد الجامع للشرائط هو نائب للإمام فى حال غيبته ، وهو الحاكم ورئيس المطلق ، له ما للإمام من الفصل فى القضايا والحكومة بين الناس ، والراد عليه راد على الإمام ،

(١) عقائد الامامية ، ص ٥٩ - ٦٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٦٧ - ٧١ ، ص ٦٣ عن المهدي .

والرأى على الإمام راد على الله تعالى وهو على حد الشرك بالله كما روى عن الصادق.
وهذه المذلة ، أو الرئاسة العامة ، أعطاهما الإمام للمجتهد ليكون نائباً عنه في حال
الغيب ، ولذلك يسمى « نائب الإمام » .

هذا موجز لمقائد الشيعة الإمامية الإثني عشرية ، عرضناه من وجهة نظر بعض
كبار علمائهم المعاصرين ، وقد توخينا بذلك أن نمطى للقارى . فسكرة موضوعية
من عقائد الإثني عشرية لأثر فيها لما قد يعتقد كاتب هذه السطور ، وهو من أهل
السنة .

وفى يعتقد أن الخلاف بين الإثني عشرية وأهل السنة قائم ، ولكنه ليس
بذى خطر إذا ما تفهمناه على حقيقته .

ولنتنظر في أول مسألة تتعلق بالإمامة ، وهى قول الشيعة إنها بالنس والتميين ،
وقول أهل السنة إنها بالاتفاق والاختيار ، فنجد أن مسألة الإمامة كلها عند أهل
السنة خارجة عن نطاق المقائد الإمامية ، لأنها من مسائل الفروع (١) ، وعلى ذلك
فالقول بالنس فيها لا يتعلق به بكفر ولا بإيمان ، ولا يكون القتال به مبتدأ ، بل يجب
النظر إليه على أنه بمثابة مجتهد في الأحكام .

ولعل هذا هو ما جعل بعض فلاسفة الإسلام كابن سينا يبيحون لأنفسهم البحث
المطلق الخالص في هذه المسألة ، وابن سينا مثلاً ، وإن كان أميل إلى تفضيل النص ،
إلا أنه لا يمانع في أن يكون نصب الإمام بالاختيار (٢) .

(١) انظر . ص ٦٢ وما بعدها من هذا البحث .
(٢) يقول ابن سينا : « ثم يجب أن يفرض للسان (الندى) طاعة من
يخلفه ، وإن لا يكون الاستخلاف إلا من جهته ، لو بجماع من أهل السابقة
على من يصححون علانية عند الجمهور أنه مستقل بالسياسة ، وأنه أصيل
للعقل ، محاصل عنده الاخلاق الشريفة من الشجاعة والعدة وحسن للتدبير =

يضاف إلى ذلك أن الشيعة أنفسهم لم يذكروا الذين لا يذهبون مذهبهم في الإمامة، يدل عليه قول السيد محمد حسين آل كاشف الغطاء وهذا نصه : « فن اعتقد بالإمامة بالمعنى الذى ذكرناه فهو عديم (عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية) مؤمن بالمعنى الخاص ، وإذا اقتصر على تلك الأركان الأربعة (وهى التوحيد والنبوة والمعاد والعمل بدعائم الاسلام وهى الصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد) ، فهو مسلم بالمعنى الأعم ، تترتب عليه جميع أحكام الاسلام من حرمة دمه وماله وعرضه ووجوب حفظه وحرمة غيبته وغير ذلك ، لأنه يعلم الاعتقاد بالإمامة يخرج عن كونه مسلماً » (١) .

وكما يعظم إلاثنا عشرية الأئمة من أهل البيت ويروجون محبتهم ، فإن أهل السنة يعظمون أيضاً أهل البيت ، ويعتبرونهم مرجعاً للمسلمين في الأحكام، ويرون لهم منزلة وفضلاً كبيراً ، ويرون محبتهم والتقرب إليهم من كمال الإيمان ، لما ورد في حقهم من النصوص الثابتة .

ووجوب كون الامام عند الاثني عشرية أفضل الناس في صفات الكمال ، لأنه يقوم مقام النبي ، فهذا - - إذا ما تحقق في الامام - - لا يمارض فيه أهل السنة أو غيرهم . ووجوب طاعة الامام ، من الأمور المتفق عليها بين جميع المسلمين .

أما مسألة العصمة ، أعني عصمة الامام ، فهي وإن كانت من المسائل الخلافية ، إلا أنها لا تهدم أصلاً من أصول العقائد الإيمانية عند أهل السنة .

= وأنه عارف بالشريعة حتى لا اعرف منه ، تصحيحاً يظهر ويستلزم ويتفق عليه للجمهور عند الجميع . . . والاستخلاف بالنص أصـوب فإن ذلك لا يؤدي إلى التشعب والتشاغب والاختلاف . . الخ « الشفاء ، الالهيات ، ج ٢ ، ص ٤٥١ - ٤٥٢ .

(١) أصل للشيعة وأصولها ، ص ١٢٣ .

أما القول بالرجعة ، فإذا كان أهل السنة ينكرونه استنادا إلى شواهد نقلية^(١) ، والاثناعشرية يثبتونه ويدللون عليه أيضاً بأدلة نقلية^(٢) ، فإن السيد محمد رضا المغنطري يقول إنها — أى الرجعة — ليست من الأصول التي يجب الاعتقاد بها والنظر فيها ، وإنما اعتقادنا بها كان تبعا للأثر الصحيحة الواردة عن آل البيت عليهم السلام الذين نهين بهصمتهم عن الكذب ، وهي من الأمور الغيبية التي أخبروا عنها ، ولا يمتنع وقوعها^(٣) .

فأنت ترى من كل ذلك أن الخلافات المذهبية بين الاثنى عشرية وأهل السنة ليست من النمط بحيث يدع كل فريق منهما الفريق المقابل ، إذ أن هذه الخلافات لا تتعلق لها بالأصول الأولى للمبادئ الإيمانية ، وهي تدور أساسا حول الإمامة ، وهي مسألة شغل بها المسلمون جميعا على اختلاف فرقهم ، فكانت

(١) يستند أهل السنة في إبطال الرجعة إلى قوله تعالى : « ومن ورثهم يرزق إلى يوم يبعثون » (٢٣ : ١٠٠) وهو يخبر عندهم أن أهل القبور لا يبعثون إلى يوم للنشور ، وهم بعد الانتقال في حياة برزخية ، انظر الملطى : للتنبيه وللدعوى على أهل الأهواء والبدع ، ص ١٥ .

(٢) يذهب الإمامية إلى أن الله تعالى يعيد قوما من الأموات إلى الدنيا في صورهم التي كانوا عليها ، فيعز فرقة ويذل فرقة أخرى ، ولذلك لا يرجع إلا من علت درجته في الإيمان ، أو من بلغ للغاية من الفساد ، ثم يصيرون بعد ذلك إلى الموت ، ومن يمسده إلى للنشور وما يستحقونه من الثواب أو العقاب ، كما حكى الله تعالى في قرآنه الكريم معنى هؤلاء المرتجمين الذين لم يصلحوا بالأجراع فغالوا مقت الله أن يخرجوا ثالثا لهم يصلحون : « قالوا ربنا أمتنا اثنتين ولحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل » (المؤمنون : ١١) ، والرجعة عندهم دليل على القدرة للبالغه لله كالبعث والنشور ، وهي كمعجزة أحياء الموتى التي كانت للمسيح ، بل هي في رأيهم أبين هنا لأنها تقع بعد أن يصيب الأموات رميما « قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عظيم » يس : ٧٩. انظر في تفصيل ذلك عقائد الإمامية ، ص ٦٧ - ٧١ .

(٣) عقائد الإمامية ، ص ٧١ .

لهم فيها مذاهب مختلفة ، إن ذلك على شئ ، فلأنما تدل على حيوية الفكر الاسلامي ،
وعدم مجوده على رأى واحد في المشكلة الواحدة ، وبهذا الاعتبار وحده يجب النظر
إلى الخلافات العقائدية بين الفرق الاسلامية .

(ج) الاسماعيليه :

الاسماعيلية فرقة من فرق الامامية ، تنسب إلى إسماعيل بن جعفر الصادق ،
وهو الابن الأكبر لجعفر الصادق ، وقد ذكر أن إسماعيل توفي في حياة أبيه ،
ولكن اختلف في ذلك ، فيذكر الشهرستاني ما نصه : « الاسماعيلية الواقعة قالوا
إن الامام بعد جعفر إسماعيل نسا عليه بائناً من أولاده ، إلا أنهم اختلفوا
في موته في حال حياة أبيه ، فمنهم من قال : لم يموت ، إلا أنه أظهر موته بقية من
خلفاء بني العباس ، وأنه عقد محضراً وأشهر عليه عامل المنصور بالمدينة .

« ومنهم من قال موته صحيح ، والنص لا يرجع فقري ، والقاعدة في النص بقاء
الامامة في أولاد المنصور عليه دون غيرهم فالامام بعد إسماعيل محمد بن إسماعيل
وهؤلاء يقال لهم المباركية . ثم منهم من وقف على محمد بن إسماعيل ، وقال برجمته
بعد غيبته . ومنهم من ساق الامامة في المستورين منهم ، ثم في الطاهرين القائمين من
بعدهم ، وهم الباطنية . . . ولأنما مذهب هذه الفرقة الوقوف على إسماعيل بن جعفر ،
أو محمد بن إسماعيل ، والاسماعيلية المعهورة في الفرق منهم هم الباطنية التعليمية
الذين لهم مقالة مفردة » (١) .

وقد ذهب البعض إلى أن إسماعيل شرب الخمر ، فسقطت عنه بذلك

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٦٧ - ١٦٨ .

الامامة وانتقلت إلى ابنه^(١) ، الذي اختفى ، فسمى بمحمد المكنوم ، وهو أول الأئمة المستورين^(٢) ، وذهب الآخرون إلى إمامة الامام موسى الكاظم بن جعفر الصادق ، وهو السابع من أئمة الاثني عشرية .

ونحن نلاحظ أن الدولة الفاطمية التي تأسست بالمغرب سنة ٢٩٦ هـ قامت على أساس من الدعوة الاسماعيليه ، وذلك أن عبد الله المهدي الذي نسب إليه هذه الدولة هو ابن محمد الحبيب بن جعفر المصدق بن محمد المكنوم ابن إسماعيل بن جعفر الصادق^(٣) .

وقد أخذت الدعوة الاسماعيليه على مر العصور صوراً وأشكالاً مختلفة ، وانتشرت في أقطار إسلامية عدة ، وبقي من معتقينا في عصرنا طائفتان : الأولى الاسماعيليه المعروفة بالدعوة الحديثه في الهند ، والتي إمامها المعاصر أفاضان الرابع ، والثانية الدعوة المعروفة بالطيبية نسبة إلى الطيب بن الأمر ، في الهند أيضاً ، ورئيسها جوهر الحال^(٤) .

ونحن هنا لن ندخل في التفاصيل التاريخية التي تتعلق بالاسماعيليه ودورها السياسي على مر العصور ، فهذا خارج عن نطاق ما رسمناه لأنفسنا من الكلام عن المذاهب العقائديه أساساً . وبينما هنا فقط أن نوضح تطور الاسماعيليه كفرقة من الناحية الفكرية . فقد بدأ الاسماعيليه فيما يبدو كسائر فرق الشيعة بداية عقائديه ، فلم يختلف أوتاهم عن فرق الشيعة الأخرى كثيراً ، ولكنهم بعد ذلك ، وبعد أن انتقلت الفلسفة اليونانية إلى البيئة الإسلامية خصوصاً منذ عصر المأمون ، نجد أن

(١) Macdonald : Muslim theology, P. 49.

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٤١ .

(٣) Macdonald . Muslim theology P. 45.

(٤) انظر : على سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ١٨١-١٨٢ .

المتأخرين منهم يتأثرون بهذه الفلسفة الجديدة الوافدة . على أنهم لم يتأثروا بالفلسفة اليونانية بحسب وإنما يبدو أنهم تأثروا كذلك بفلسفات الهندو والفرس وبالفلسفات الرومانية التي تهمل للكواكب والحروف والأعداد والأسماء . تأثرت على العالم الأرضي ، فكنتهم علومة تمثل هذه الفلسفات التي يمزجونها بالمعتقد مزجاً غريباً ، فابتعدوا بذلك عن روح الإسلام ، ونظر المسلمون إلى مذاهبهم نظرة تفكك ، وحكم كثيرون بخروجهم من الإسلام . ويقال إن رسائل إخوان الصفا ، وهي رسائل لها هذا الطابع الفلسفي التلفيقي أيضاً ، قد كتبها مؤلفون ينتمون إلى الإسماعيلية . وقد ذكر الشهرستاني من تأثر الإسماعيلية بالفلسفة ماله : « ثم أن الباطنية القديمة (الإسماعيلية) قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة ، وصنفوا كتبهم على هذا المنهاج »^(١) .

وقد عرف الإسماعيلية بأسماء كثيرة ، فبالمرآق كانوا يسمون الباطنية^(٢) والقرامطة والمردكية ، وبخراسان التعليمية والملاحدة ، إلا أنهم هم أنفسهم كانوا يسمون أنفسهم إسماعيلية ليميزوا بذلك عن سائر فرق الشيعة^(٣) .

ونحن لا نعني هنا من آرائهم إلا آراءهم في الإمامة التي هي موضوع المشكلة التي نحن بصدد حلها :

يؤمن الإسماعيلية كغيرهم من فرق الشيعة بأن الإمامة بالنص والتعيين ، وأن الإمام محصور ، وأن الإمامة واجبة على الله . وهي لطف منه تعالى ويؤمنون بشيعة الإمام ورجعته ، ولا بد من معرفة الإمام وبيته في رأيهم

(١) المل والنحل ، ج ١ ، ص ١٦٢ - ١٦٣ .

(٢) يقول الشهرستاني إن هذا اللقب لزمهم لحكمهم بأن لكل ظاهر باطناً ، ولكل تنزيل تأويلاً ، المل والنحل ، ج ١ ، ص ١٩٢ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٩٢ .

أيضاً . ويذهب الاسماعلية إلى أنه إن تغطى الأرض قط من إمام حتى قائم ، إما ظاهر مكشوف ، وإما باطن مستور ، فإذا كان الامام ظاهراً جاز أن يكون حجته مستوراً ، وإذا كان الامام مستوراً فلا بد أن يكون حجته ودعائه ظاهراً^(١) . وهذا الجدل الذي وضعوه لأنفسهم أعانهم على سرية حركتهم في بعض عصور دعوتهم .

ويعتقد الاسماعلية أن الامام إسماعيل بن جعفر هو محمد بن إسماعيل ، ويقتبونه بالسابع الثام ، فهم يعتقدون أن للمد سبعة سرّاً خاصاً ، متأثرين في ذلك بما اشتغلوا به من علم الحروف والأسماء .

ويعتقد الاسماعلية أن دور السبعة قد تم بهذا الامام ، ثم ابتداء منه بالآئمة المستورين الذين كانوا يسرون في البلاد سرّاً ، ويظهرون الدنيا جهراً ، ويذهبون إلى القول بأن الآئمة تدور أحكامهم على سبعة سبعة ، كأيام الأسبوع ، والسماوات السبع ، والكواكب السبعة^(٢) .

ويطلف الاسماعلية بمد ذلك فكرتهم في الإمامة ، فيمزجون بينها وبين آرائهم في تفسير الوجود .

وفيما يلي بيان ذلك :

يتصور الاسماعلية^(٣) أن الله قد أبدع بالامر العقل الأول ، وهذا العقل الأول عندهم تام بالفعل ، ثم بتوسط العقل الأول أبدع الله لنفس الثاني^(٤) . والنفس الثاني غير تام ، ويشبه الاسماعلية نسبة النفس الثاني

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٩٢ .

(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٩٢ .

(٣) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٩٣ - ١٩٤ .

(٤) « النفس مؤنث لأن أريد بها الروح ، نحو : خرجت نفسي ، وإن أريد للشخص فمذكر ، يقال : عندي خمسة عشر نفساً » ، اقرب الموارز للشرتوني ، مادة « النفس » .

إلى العقل الأولى بنسبة البيض إلى الطير ، والولد إلى الوالد ، والنتيجة إلى المنتج .

ثم لما اشتافت النفس إلى كمال العقل ، احتاجت إلى حركة من النقص إلى الكمال (إذ أن الناقص يتحرك أبداً إلى الأكل في مراتب الوجود) ، واحتاجت الحركة إلى آلة الحركة ، فخدمت بذلك الأفلاك السماوية ، وتحركت هذه حركة دورية بتدبير النقص ، فخدمت الطبائع البسيطة بعدها ، وتحركت هذه حركة ودية بتدبير النقص أيضاً ، فركبت المركبات من المعادن والنبات والحيوان والإنسان ، واتصلت النفوس الجوئية بالأبدان . ومن هنا كان الإنسان متميزاً عن سائر الموجودات بالاستعداد الخاص لتفسير الأنوار العليا عليه ، لذلك كان عالم الإنسان في مقابلة العالم كله .

ثم يذهب الإسماعيلية بعد ذلك إلى أن العالم الأرضي يقابل نظام العالم العلوي ، فكما يكون في العالم العلوي عقل ونفس كلي ، فواجب أن يكون في هذا العالم عقل شخص هو « كل » ، وحكم هذا الشخص الكامل البالغ ، وهم يسمونه « الناطق » ، وهو عندهم النبي .

وأما النفس المشخصة ، فهي كل أيضاً ، ولكن حكمها حكم الطفل الناقص المتوجه إلى الكمال ، وهم يسمون صاحبها « الأساس » ، وهو الوصي .

وإذا كانت الأفلاك تتحرك بتحريك النفس والعقل والطبائع ، كذلك (تتحرك) النفوس والأشخاص بالشرائع ، وذلك بتحريك النبي والوصي ، في كل زمان ، دائراً على سبعة سبعة حتى تنتهي الحركة إلى الدور الأخير ، فتأتي القيامة ، وعندئذ ترتفع الشكائيف ، وتضمحل السنن . وإنما كانت الحركات الفلكية والسنن الشرعية من أجل أن تبلسغ النفس إلى حال كمالها ، وكما لها بلوغها إلى درجة العقل واتحادها به ، ووصولها إلى مرتبة ففلا ، وبمجيء القيامة تدخل ترا كيب

الأفلاك والمناصر والمركبات ، وتنفق السماء وتتناثر الكواكب ، وتبدل الأرض غير الأرض ، وتطوى السماوات كغلي السجل للكتاب المرقوم فيه ، وبماسب الخلق ويتميز الخير عن الشر ، والمطبخ عن السام ، وتصل جزئيات الحق بالنفس الكلى ، وجزئيات الباطل بالشيطان المبطل .

يقين مما سبق أن الإسماعيلية قد جعلوا النبي أو الناطق مقابلا للعقل الأول ، والإمام أو الأساس مقابلا للنفس الكلى وهم يعتبرون العقل الأول فياضا بالوجود ، وبالعارف ، وهو يتجلى في النبي والأئمة ، حتى ينتهي تجليه إلى الإمام الأخير ، وهو السابع .

وواضح من هذه الصلة بين مذهب الإسماعيلية في الإمامة ، وفي تفسير الوجود ، وبين مذهب أفلوطين السكندري في تفسير الوجود بالفيض وترتيب الموجودات عن الأول ، وقد لعبت نظرية الفيض الأفلوطيني دورها في الفكر الإسلامي ، في مجالات مختلفة ، فما ذهب إليه الإسماعيلية في ترتيب الفيوضات ، يشبه من بعض وجوه أيضا ما نهجه أيضا عند فلاسفة الإسلام من القول بالقول العشرة ، وما نهجه عند بعض الصوفية من القول بالحقيقة المحمدية أو النور المحمدي الأزل الذي يستمد منه الأنبياء والأولياء في جميع العصور ، والذي يمتد به أو تلك الصوفية تعبنا أول فاضح عنه سائر التعمينات الأخرى مادية كانت أو روحية .

(د) الزيدية :

تنسب هذه الفرقة من فرق الشيعة إلى زيد بن علي بن الحسين ، وقد أظهِرنا البغدادى في « الفرق بين الفرق » (١) . على أن زيد بن علي قد تابعه على إمامته خمسة

(١) لفرق بين الفرق ، ص ٢٥ .

عشر ألف رجل من أهل الكوفة ، وخرج بهم على والى العراق ، وهو يوسف بن عمر الثقفى ، حامل مشلم بن عبد الملك على العراقيين ، فلما استمر القتال بينه وبين يوسف بن عمر الثقفى ، قالوا له : إننا نتصرك على أعدائك بعد أن نخبرنا برأيك فى أبى بكر ومحمد الذين ظلمنا جدك على ابن أبى طالب ، فقال زيد : إني لأقول فيهما إلا خيراً وما سمعت أبى يقول فيهما إلا خيراً ، ولما خرجت على بنى أمية الذين قاتلوا جدى الحسين ، وأغاروا على المدينة يوم الحرة ، ورموا بيت الله بحجر المنجنيق والنار ، فصار فوه عند ذلك ، حتى قال لهم : رفضتموني ، ومن يومئذ سمو رافضة .

وقد قتل زيد بالكوفة فى سنة ١٢٢ هـ ، ثم نبش قبره ، وصلب ، ثم أحرق بعد ذلك ، وهرب ابنه يحيى بن زيد إلى خراسان ، وخرج بناحية الجوزجان على نصر بن سيار والى خراسان ، فبعث نصر بن سيار إليه سلم بن أحوز الماذنى فى ثلاثة آلاف رجل فقتلوا يحيى بن زيد . وكان ذلك سنة ١٢٦ هـ ، ومشهد مجوزجان معروف .

وقد ذكر كتاب الفرق أن زيد بن على قد تلبذ فى الأصول على واصل ابن عطاء ، وصارت أصحابه كلهم معتزلة (١) .

وقد ساق الريدية الإمامة فى أولاد فاطمة رضى الله عنها ، ولم يجوزوا ثبوت الإمامة فى غيرهم . وجوزوا أن يكون كل فاطمى عالم شجاع سخي خارج للإمامة إماماً واجب الطاعة ، لا فرق فى ذلك بين أن يكون من أولاد الحسن ، أو من

(١) انظر مثلاً : الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٥٥ ، ويذكر للشرىستانى عن متأخرى الزيدية فى عصره ما نصه : « أما فى الأصول فيرون رأى المعتزلة حنو للفتنة بالفتنة ، ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت » ، نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٦٢ .

أولاد الحسين ، كما جوزوا أن يخرج إمامان في قطرين ماداما يستجمعان هذه
النصال . ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة (١) .

وأبرز ما يميز الزيدية من الشيعة هو قولهم بجواز إمامة المفضل مع وجود
الأفضل ، وقد أبان للشهرستاني عن رأي زيد بن علي في هذا قائلا : « وكان من
مذهبه (أي من مذهب زيد) جواز إمامة للمفضل مع قيام الأفضل ، فقال :
كان علي بن أبي طالب رضي الله عنه أفضل الصحابة ، إلا أن الخلافة قوضت إلى
أبي بكر لمصلحة وأوها ، وقاعدة دينية راعوها من تسكين ثائرة الفتنة ، وتطبيب
قلوب العامة ، فإن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريبا ، وسيف أمير
المؤمنين عليّ من دعاء المشركين من قرش وغيرهم لم يحف بعد ، والضعفان في صدور
القوم في طلب التارك كما هي ، فأكالت القلوب تميل إليه كل الميل ، ولا تنقاد له الرقاب
كل الانتقاد ، فكانت المصلحة أن يكون القائم بهذا الشأن من عرفوه بالبين والتودد
والتعظيم بالنس ، والسبق في الإسلام ، والقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم .
الآثرى أنه لما أراد في مرضه الذي مات فيه تقليدا لأمر عمر بن الخطاب رضي
الناس وقالوا : لقد وليت علينا فظا غليظا ، فإكانوا يرضون بأمر المؤمنين عمر
بن الخطاب لشدة وصلاته وغلظه في الدين ، وفظاظته على الأعداء حتى سكنهم
أبو بكر بقوله : « لو سألني ربي لقلت : وليت عليهم خيرهم لهم » .. وكذلك يجوز
أن يكون المفضل إماما والأفضل قائما ، فيرجع إليه في الأحكام ، ويحكم
بحكمه (٢) .

وقد لاسب البعض إلى الزيدية قولهم بأن الامامة تكون بالاتفاق والاختيار ،
لا بالنس والتعيين ، ومنهم ابن خلدون إذ يقول : « وأما الزيدية فساقوا الامامة
على مذهبهم فيها ، وأنها باختيار أهل الحل والعقد ، لا بالنس ، فقالوا بإمامة عليّ »

(١) اللال والنحل ، ج ١ ، ١٥٤ - ١٥٥ .

(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ١٥٥ .

ثم ابنة الحسن ، ثم أخيه الحسين ، ثم ابنة علي زين العابدين ، ثم ابنة زيد بن علي ، وهو صاحب هذا المنصب ^(١) .

ويقول المقرئ في « النسط » : « الزيدية ... أقروا إمامة أبي بكر رضي الله عنه ، ورأوا أنه لاص في إمامة علي رضي الله عنه ^(٢) » .

والذي يذكره ابن خنوع والمقرئ عن الزيدية في هذا الصدد لا يبر عن رأي جمهور الزيدية ، ولعله يبر عن رأي بعض الفرق التي تفرعت عنها كالسليمانية والمالكية والبترية ^(٣) ذلك أن الزيدية كاسبق أن رأيت ، قد حصروا الخلافة في أولاد فاطمة رضي الله عنها ، ولم يجوزوا في نفس الوقت ثبوت الامامة في غيرهم ، وهذا فيما يبدو لا يتفق مع مذهب إليهم ابن خنوع والمقرئ من قولهم بأن الامامة تكون باختيار أهل الحل والعقد ، أي المسلمين جميعاً : لأنه لو ترك أمر الامامة كذلك لجاز للمسلمين أن يختاروا من ليس فاطمياً .

والذي يبدو لنا أن الزيدية باختيارها فرقة من فرق الشيعة ، لم تنكر النص خصوصاً بالنسبة لعلي رضي الله عنه ، وإنما قالت به على وجه آخر غير ذلك الذي نحمد عند الأئمة عشرة مثلاً ، يدلنا على ذلك أن المارودية من الزيدية ، وم أصحاب أبي المارود زياد بن أبي زياد قد ذهبوا إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على علي رضي الله عنه بالرصف دون التسمية ،

(١) التفتحة ، ص ١٤٠ .

(٢) خطط المقرئ ، ج ٤ ، ص ١٧٣ .

(٣) السليمانية من فرق الزيدية تنصب لـ سليمان بن جرير ، وكان يقول : الامامة شورى فيما بين الخلق ، ويصح أن تنصب بمقتد رجلين من خيار المسلمين ، وأنها تصح في الفضول مع وجود الأفضل (الآل والنحل ج ١ ، ص ١٥٩) ، ووافق سليمان بن جرير على هذه المقالة لأصاحبه من الزيدية أصحاب الحسن بن صالح بن حي ، ولبتيرية أصحاب كثير النوى الأبتير ، وهو للزيدية أيضاً ، (الآل والنحل ، ج ١ ، ص ١٥٩) .

وهو الإمام بمسده ، والناس قصروا حيث لم يتعرفوا الوصف ، ولم يطلبوا الموصوف^(١) .

ومن هنا كان اختلافهم عن الامامية ، ولعل هذا الاختلاف هو الذى جعل الشهرستاني فى (الملل والنحل) عند ذكره الامامية ، بعد ذكره الزيدية مباشرة يقول ما امه : « الامامية هم القائلون بإمامة هلى رضى الله عنه بعد النبي صلى الله عليه وسلم ، نصاً ظاهراً ، وتعييناً صادقاً ، من غير تمريض بالوصف (وهو رأى الزيدية من الشيعة) ، بل إشارة إليه بالعين^(٢) » .

لهذا آثرنا ألا ندرج الزيدية ، فى كلامنا عن مشكلة الامامة ، فى عداد القائلين بأنها تنبثق بالاتفاق والاختيار ، وأدراجناهم فى عداد القائلين بأنها تكون بالنس ، وإن كان قولهم فيها بالنس بمعنى منابر تماماً لذلك الذى ارتأيناه عند غيرهم من فرق الشيعة الامامية

هذا ، ويتصف الزيدية هجوماً بالبساطة فى العقيدة وعدم النور فى الامامة ، ومذهبهم هو السائد الآن فى اليمن وسمرقند .

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٥٧ - ١٥٨ ، للفرق بين الفرق ،

ص ٢٢ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٦٢ .

(م ٧ - علم الكلام)

الفصل الثالث

مشكلة الذات والصفات

١ - تمهيد :

حاول الانسان منذ القدم أن يتوصل إلى المعرفة بالله ، فهو تارة يعمل عقله في مشكلة الألوهية أملا منه في أن يتوصل إلى ما فيه طمأينة نفسه المتطلعة في قلق إلى استكناه المجهول ، وتارة يقر بجزع عقله عن الخوض في هذه المشكلة ، فيركن إلى الايمان البسيط بالله ، وتارة يرى غير هذا وذلك ، فيذهب إلى التماس المعرفة بالله في نفسه ، ويسلك طريق التصوف الذي يعتمد على تطهير النفس من علاقات الحس وإدراك البدن ، فتفجر المعرفة بالله من نفسه كما تنفجر ينابيع الماء من الأرض .

انجبت عقول البشر إذن ، وستجبه دائماً إلى هذه الحقيقة الخالدة ، الله . ومهما اختلفت تصورات تلك العقول أو ستختلف ، فإن شيئاً واحداً ظل وسيظل فوق مستوى الإدراك ، وهو كنه الذات الالهية ، وما نصف به من صفات سامية .

جاء الاسلام كدين مجازي فلى احتياجات العقول المتطلعة إلى عالقها ، ودعا إلى الاقرار بوجوده تعالى ، وأنه الخالق لكل شيء ، وأنه واحد لا شريك له ، وقد أقر المسلمون في أول الأمر بما جاء به الاسلام في هذا الشأن ولم يمنوا النظر فيه ، ولم يخوضوا في الجدل بشأنه .

ثم ظهر فريق من المتشككين ، شكك في هذه العقائد وأثار حولها خلافاً وجدالا ، وظهرت تيارات مختلفة دينية وسياسية ، وانقسم المسلمون بصدد العقائد إلى أقسام متعددة وفرق متباينة ، وكل فرقة تذهب مذهبا خاصا ،

ووجد أعداء الإسلام فرصة سانحة ، فكادوا للإسلام ، وخاضوا في البحث في عقائده ، ووجدوا طعنات قوية إلى هذه العقائد البسيطة في جوهرها ، كما دسوا على أهل معتقدات غريبة أحيانا .

أما بعض غلاة الشيعة شبهات التشبيه والتجسيم ، وهي شبهات خطيرة في تاريخ العقائد الإسلامية ، وبالغ بعض المعتزلة في نفى الصفات فأدى بهم ذلك إلى التعطيل ، ووقف أهل السنة والجماعة ، ومنهم الأشعرية ، موقف المثبت للصفات ، وبالغ بعض أهل السنة في إثبات الصفات أحيانا ، فاقتربوا من التشبيه .

وفي رأينا أن عقول الباحثين في العقائد بحثا نظريا ، بين التشبيه والتجسيم ، والتعطيل ، والالجاب ، والتزويج ، والوقوف عند حد الإيمان دون التأويل ، في مشكلة الذات والصفات ، لم تتوصل إلى شيء مقنع يرضى النفوس التي تبحث دائما عن المجهول ، وتتطلع إلى عالم آخر هو عالم الحق والخير والجمال ، وتشرق شوقا إلى مبدعها الأول ، الله ، الذي ليس كمثل شيء .

وقد أحسن صوفية الإسلام حين طرحوا العقل وأثبتوا بحججه (١) ، وجعلوا السبيل إلى الله مشاهدة ذوقية أو كشفية (٢) ، لأن الله تعالى يهمل عن

(١) يصور للشاعر للصوفي الفارسي فريد الدين العطار عجز العقل (باعتباره ملكة الاستدلال) عن ادراك الله تصويرا بالغ للروعة اذ يقول : « ذهبنا وراء عالم للعقل واللفهم ، للعقل لا يجدى عليك ، لنما ياتي اليك بما ياتي به غريبال من بفر ، لنما يحاول للعقل ان يدرك في هذا العالم ، ولكن هذا العقل الذي يفقد نفسه بجرعة من الخمر لا يقوى على المعرفة الالهية ، العقل اجبن من ان يرفع الحجاب ويسير قدما الى الحبيب » .

انظر : عبد الوهاب عزام : التصوف وفريد الدين العطار ، القاهرة ١٣٦٤ هـ - ١٩٤٥ م . ص ٧١ .

(٢) يذكر الشيخ حسن رضوان مثلا في ديوانه « روض للقلوب المستطاب » ما نصه :

اسماؤه ومنازل الصفات مجهولة لنفسه كالذات
وليس للعقول فيها مدرك بل من وراء العقل كشفا تدرك
انظر : روض للقلوب المستطاب ، القاهرة ١٣٢٢ هـ . ص ٤٧٤ - ٤٧٥ .

أن تدركه الأبصار ، أو تحيط به العقول ، سبحانه وتعالى عما يصفون .
وفيما يلي سنحاول أن نبرز اتهامات المتكلمين التي أشرنا إليها في هذه المشكلة
المقائدية الهامة .

٢ - هل كان للمشكلة وجود في عهد النبي وصحابته ؟

جاء القرآن الكريم بآيات كثيرة ، منها ما يدعو إلى الإيمان بأن الله واحد
لا شريك له في الذات والفعل في خلق الأكوان ، ومنها ما يصفه بصفات كثيرة
كالحيوة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر وما إلى ذلك .

وقد آمن صحابة النبي بما جاء في القرآن والسنة متعلقا بالذات والصفات إيمانا
لائقوبه شائبة ما ، لأنهم أدركوا زمان الوحي ، وشرف صحبة صاحبه ، وأزال نور
الصحة عنهم ظلم الشكوك والأوهام ، ، هل سمعتم طاش كبرى زادة (١) .

وقد أظهرنا للتقرير في خططله على موقف صحابة النبي من مسألة الذات
والصفات قاتلا :

« لم يرد قط عن طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة ، رضى الله
عنهم ، على اختلاف طبقاتهم ، وكثرة عددهم ، أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن معنى شئ . ما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمه في القرآن الكريم ، وعلى
لسان نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ، بل كلهم فهموا معنى ذلك ، وسكتوا على الكلام
في الصفات . نعم . . . ولا فرق أحد منهم بين صفة ذات وصفة

(١) تارن . ص ١٠ - ١١ من هذا البحث ، وهو متعلق بهذا الموضوع ،

وهو موقف للصحابة من فضائل العقائد ومنها مسألة الذات والصفات .

فصل (١) ، وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام والجودة والانعام والمزة والعظمة ، وساقوا الكلام (في هذه الصفات) سوفا واحداً .

« وهكذا أثبتوا ، رضى الله عنهم ، ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ، ونحو ذلك ، مع نفي عائلته المخلوق ؛ فأثبتوا رضى الله عنهم (الصفات) بلا تشبيه ، ونزهوا (الله) من غير تعطيل ، ولم يعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شئ من هذا ، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت . ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى ، وعلى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، سوى كتاب الله ، ولا عرف أحد منهم من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلاسفة ، فمضى عصر الصحابة رضى الله عنهم على هذا النحو (٢) .

(٢) فرق المتكلمون فيما بعد بين ما يسمى بالصفات للذاتية والصفات الفعلية ، فالصفات الذاتية هي ما يوصف الله بها ولا يوصف بضدها نحو القدرة والعزة والمظلة وغيرها ، (تعريفات الجرجاني ، مادة « الصفات للذاتية » ، والصفات الفعلية هي ما يجوز أن يوصف الله بضده كالرضا والرحمة والسخط والغضب ونحوها (تعريفات الجرجاني ، مادة « للصفات الفعلية » .

(٢) خطط لأفريزي ، ج ٤ ، ص ١٨١ . وجدير بالذكر أن ابن حزم في كتابه « لفصل » يذهب إلى أنبىء من ذلك فيقول : « وأما إطلاق لفظ للصفات لله تعالى عز وجل فمحال لا يجوز لأن الله تعالى لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظة للصفات ، ولا على لفظ للصفة ، ولا حظ عن النبي صلى الله عليه وسلم بأن الله تعالى ذو صفة أو صفات ، نعم ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم ولا عن أحد من خيار التابعين ، ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين . . . فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده ، بل هي بدعة مفكرة . . . وإنما اخترع لفظ للصفات المعتزلة . . . وشمام ونظراؤه من رؤساء الرافضة ، وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام » . لفصل ٢٠٠ ، ص ١٢١

يلين لنا من كلا الفريقين أن المسلمين في عهد النبي وصحبه لم يختلفوا حول مسألة الذات والصفات ، كما لم يسألوا الرسول عن شيء يتعلق بها ، لقوة إيمانهم ، فلم تكن هذه المسألة مجالاً من الأحوال لتتخذ صورة « مشكلة » في عهدهم ، وإنما هي قد اتخذت هذه الصورة في وقت متأخر من ذلك ، فمن كان ذلك ، ومن الذي أثار حولها الضباب ؟

يندو أن الكلام في الصفات قد ظهر منذ أواخر عهد الخلفاء الراشدين بظهور بعض التلاوة المتطرفين كالشيعة أتباع عبد الله بن سبأ الذين ذهبوا إلى التشبيه والتجسيم ، وتابعهم بعد ذلك في مذاهبهم بعض غلاة الشيعة الآخرين .
وفيما يلي سنحاول بيان ذلك :

٣ - التشبيه والتجسيم :

من الغريب أن نجد في تاريخ الاسلام قوماً يتسبون إلى الاسلام ، ويؤمنون أنهم معتقون لمبادئه في الوقت الذي تصدر فيه عنهم أقاويل تخرجهم تماماً عن الاسلام .

ومن هؤلاء المشبهة والمجسمة الذين شبهوا الذات الالهية بذوات المخلوقين ، واعتبروها أحياناً جسماً له صفات الجسم .

ومثالات المشبهة والمجسمة لا يقبلها عقل سليم ، ولكن يطل العجب منها حين نعلم أنها صدرت عنهم بغية كيد الاسلام ، فقد كان أولئك المشبهة والمجسمة في أغلب الأحيان قوماً من المارقين في الاسلام ، أو من ديانات أخرى ، نظاضوا بمقولاتهم الضميمة في مسائل الاعتقاد ، فضلوا وأضلوا

ويذكر لنا بعض مؤرخي الفرق أن التشبيه والتجسيم قد ظهر أول

ما ظهر عند قوم من غلاة الشيعة أو الروافض :

يقول البغدادي في « الفرق بين الفرق » : « وأول ظهور التشيع مصادر عن أصناف من الروافض والثلاة » (١) .

ويذكر الرازي في « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » قوله : « كان بدء ظهور التشيع في الإسلام من الروافض » (٢) .

والسببية من غلاة الشيعة هم الذين ينسبون إلى عبد الله بن سبأ (٣) ، الذي يقال إنه كان يهودياً وأسلم ، وغلافى على غلوا عطيا ، ويقال إن علياً عاف من فتنه فنفاه إلى المدائن ، وقد أبان لنا الشهرستاني عن معتقداته هو وأصحابه قاتلاً « السبئية أصحاب عبد الله بن سبأ الذي قال لعل عليه السلام : أنت أنت ، يعني أنت الإله ، فنفاه إلى المدائن . وزعموا أنه كان يهودياً وأسلم ، وكان في اليهودية يقول في يروشح بن نوثة ، وصي موسى ، مثل ما قال في علي عليه السلام .

« وهو أول من أظهر القول ، بالعرض ، في إمامة علي ، ومنه نشعت أصناف الثلاة . وزعموا أن علياً حتى لم يقتل ، وفيه الجزء الإلهي . . . وهو الذي يحيى في السحاب ، والرعد سمعته ، والبرق سوطه ، وأنه سينزل بعد ذلك إلى الأرض فيبطل الأرض عدلاً كما ملئت جوراً ، ولأننا أظهر ابن سبأ هذه المقالة بعد انتقال علي عليه السلام ، واجتمعت عليه جماعة » (٤) .

(١) للفرق بين الفرق ، ص ٢١٤ .

(٢) الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٦٣ - ٦٤ .

(٣) يزعم بعض الباحثين من الشيعة المعاصرين إلى أنه شخص ليس له وجود تاريخي كالسيد مرتضى العسكري في كتابه المنون « عبد الله بن سبأ » للقاهرة ١٣٨١ هـ .

(٤) الملل والنحل ، بهامش الفصل ، ج ٢ ، ص ١١٠ .

ويذكر البغدادى ما نصه : « فتم (أى من الروافض والغلاة الذين صدر عنهم التشبيه أول ما صدر) السبئية الذين سموها علياً لها ، وشبهوا بذات الاله ، ولما أحرقت قوما منهم قالوا له : الآن علينا أنك إله ، لأن النار لا يعذب بها إلا الله » (١) .

وهؤلاء الغلاة مثل السبئية إنما ذهبوا إلى التشبيه لأنهم غلوا في حق الأئمة حتى أخرجوهم عن حدود الحقيقة : وحكموا عليهم بأحكام الالهية ، فربما شبهوا واحداً من أئمتهم بالاله ، وربما شبهوا الاله بالخلق .

ونحن نرى أن السبئية ، وغيرهم من فرق الغلاة ، قد تأثروا في قولهم بألوهية علي وفدنه ، أو بتناسخ الجزء الالهى فيهم بمذاهب الحلول والتناسخ ، ومذاهب اليهود والنصارى ، إذ اليهود قد سبقوهم إلى تشبيه الخالق بالخلق ، كما شبه النصارى الخالق (المسيح) بالخلق ، فسرت هذه التعبيرات إلى إذهاب أولئك الغلاة ، وعملت عملها في آرائهم .

وقد كفرهم الملعون ، ورد على عقائدهم ، وبين مشابقتها لعقائد النصارى قائلاً : « وهذه الفرق (يقصد فرق السبئية) أحراب كفر و فرق جبل .. وأينما كانوا لا حجة لهم ، وأما قولهم : إن علياً هو الاله القديم ، فقد ضاهوا بذلك قول النصارى ، وقد تقدم بالرد على الفسطورية من النصارى أن ذا جسم وكيفية لا يكون إلهاً » (٢) .

ويرد الملعون على ما ذهبوا إليه من أن علياً في السحاب قائلاً : « وقولهم : علي في السحاب ، فإنما ذلك لقول النبي صلى الله عليه وسلم لعلي : « أقبل » ، وهو معتم بعمامة النبي صلى الله عليه وسلم كانت تدعى السحاب ، فقال صلى الله عليه وسلم :

(١) الفسوق بين الفسوق ، ص ١٤ .

(٢) التشبيه والرد على أهل الإلهاء والبدع ، ص ١٥ ، وتوازن أيضاً : شرح نهج البلاغة ، ج ٢ ، ص ٢٧٩ .

قد اُقل على* في السحاب ، يبنى في تلك العمامة تسمى ، فتأوله هؤلاء على غير تأويله^(١) .

وواضح أن السبئية يجاذبوا إليه من أن علياً في السحاب ، وأن الردصوته ، وأن البرق سوطه ، وأنه إله له صفات الآلهة ، قد تصوروا عقائد الاسلام تصوراً ميثولوجياً ، فكان تصورهم هذا من السخف بحيث دل على أن عقولهم كانت عقولاً بدائية ، تفسر الظواهر الطبيعية بقوى وهمية ، على صورة غير منطقية وغير مقبولة .

وظهرت فرق أخرى غير السبئية تقول بالتشبيه أو التجسيم ، فيها فرقة تسمى بالبيانية ، نسبة إلى بيان بن سيمان الذي زعم أن معبوده إنسان من نور على صورة الإنسان في أعضائه وأنه ينفى كله إلا وجهه^(٢) وأنه « كان يثبت لله تعالى الأعضاء والجوارح »^(٣) .

ومنها فرقة أخرى تسمى بالمغيرية نسبة إلى المغيرة بن سعيده برهون من معبودهم رجل من نور على رأسه تاج ، وله من الأعضاء والخلق ما للرجل ، وله جوف تليق منه الحكمة^(٤) .

وقد فطمت مقالات أوائل الثلاثة هذه في التشبيه والتجسيم فعلمنا فظهرت بعد ذلك عند فرق من غلاة الشيعة المتأخرين :

فن هذه الفرق فرقة من الروافض تلسب إلى هشام بن الحكم ، الذي كان -

(١) للتنبيه والرد على أهل الإهواء والبدع ، ص ١٥ .

(٢) للفرق بين الفرق ، ص ٢١٤ .

(٣) اعتقادات فرق المسلمين والمشركون ، ص ٦٣ - ٦٤ .

(٤) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ٢ ، ص ١٣ ، وانظر أيضاً بمقالات الإسلاميين للأشعري ، ج ١ ، ص ٦ - ٧ .

كما يذكر الشهرستاني — من متكلمى الشيعة . وقد جرت بينه وبين أبي الهذيل العلاف ، أحد كبار شيوخ المعتزلة ، مناظرات في علم الكلام ، منها ما يتعلق بالتشبيه ، ومنها ما يتعلق بعلم الباري^(١) .

وكان هشام بن الحكم — كما يقول الملقب — مابعداً دهرياً ، ثم انتقل إلى الثنوية والمانائية ، ثم غلبه الاسلام ، فدخل في الاسلام كارهاً ، فكان قوله في الاسلام بالتشبيه والرفض^(٢) .

وقد ذهب أصحاب هشام بن الحكم^(٣) هنا إلى القول بأن محبوبهم جسم ، له نهاية وحد ، طويل عريض عميق ، طوله مثل عرشه ، وعرضه مثل حمقه ، ولا يوفى بعضه على بعض ، وإنما قالوا طوله مثل عرشه ، على سبيل المجاز دون التحقيق .

وزعموا أيضاً أنه نور ساطع ، له قدر من الأقدار ، كالسيكك الصافية ، تتلألأ كالكرة المستديرة من جميع جوانبها ، ذو لون وطعم ورائحة ومجسدة لونه هو طعمه ، وطعمه هو رائحته ، ورائحته هي مجسته . وهو نفسه لون ، ولم يمينوا لوناً ولا طمها غيره . وكان محبوبهم لا في مكان ، ثم حدث المسكان بأن تحرك فحدث المسكان بحركته ، وزعموا أن المسكان هو العرش .

وقد ذكر عن هشام هنا أنه قال في ربه في علم واحد خمسة أقاويل : زعم مرة أنه كالبورة ، وزعم مرة أنه كالسيكك ، وزعم مرة أخرى أنه يشبه نفسه سبعة أشبار ، ثم رجع عن ذلك وقال : هو جسم كالأجسام ١١

ويذكر الشهرستاني أن ابن الراوندى حكى عن هشام أنه قال إن بين

(١) اللال والنحل بهامش الفصل ، ج ٢ ، ص ٢١ - ٢٣ .

(٢) التنبيه والرد على الاوهاء والبدع ، ص ١٩ .

(٣) مقالات الاسلاميين للاشمعى ، ج ١ ، ص ٣١ - ٣٢ .

معبوده وبين الأجسام قنابها ما بوجه من الوجوه ، ولولا ذلك لما دلت عليه (٣) .

وحكى الكسبي عنه أنه قال : هو (الله) جسم ذو أبعاد ، له قدر من الإقدار ، ولكن لا يشبه شيئا من المخلوقات ، ولا يشبه شيء ، وهو في مكان مخصوص وجهة مخصوصة ، وأنه يتحرك ، وحركته فعله ، وليست من مكان إلى مكان (٣) .

وثمة فرقة أخرى من فرق الروافض المشبهة ، وهي فرقة تنسب إلى هشام بن سالم الجواليقي ، وقد لسج — كما يقول الشهرستاني — على منوال هشام بن الحكم في التشبيه (٣) .

ويذكر الأشرعي في « مقالات الإسلاميين » عن هشام بن سالم الجواليقي أن أصحابه يذهبون أن ربهم على صورة الإنسان ، ويشكرون أن يكون لهم رداً ، ويقولون هو نور ساطع يتلأل بياضاً ، وأنه ذو سواس خمس كسواس الإنسان ، وله يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم وغير ذلك (٤) .

وواضح أن هذه الفرق التي تحدثنا عنها وهي السبئية واليبانية والمخيرية وأصحاب المشامين ، قد خرجت بأقوالها هذه ، ليس عن التشيع فحسب ، وإنما عن الإسلام ، وليس ثمة حاجة إلى بيان مخالفتها لعقائد الإسلام ، لأن هذه المخالفة ظاهرة للمتأمل فيها .

(١) الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٢١ . وهذا يذكرنا بما ينسب إلى الفيلسوف أنباده تقيس من قوله : « إن التشبيه يدرك التشبيه » .

(٢) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٢١ .

(٣) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٢١ .

(٤) مقالات الإسلاميين ، ج ١ ، ص ٣١ وما بعدها ، وتقرن أيضاً الملل والنحل بهامش الفصل ، ج ١ ، ص ٢٢ .

وجدير بالذكر أن التشبيه لم يظهر عند أولئك الذين ذكرنا من غلاة الشيعة فحسب ، وإنما هو قد ظهر أيضا عند فرقة تعرف بالكرامية .

والكرامية هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام السجستاني ^(١) ، كان من سجستان ، ورحل وقدم الشام ومات في سنة ٢٥٦ هـ ، وقيل سنة ٢٥٥ هـ ، ودفن بالقنس . وكان له أتباع يزيدون على عشرين ألف ، غير أتباعه في المشرق ، وكان يظهر التشيع والوحد ، وكذلك أصحابه ، وقد تفرق أتباعه إلى اثني عشرة فرقة ، ذكر الشهرستاني بعضها في « الملل والنحل » ^(٢) .

كان ابن كرام من مثبتي الصفات إلا أنه انتهى فيها إلى التجسيم والتفخيم ^(٣) وقد دعا ابن كرام أتباعه إلى تحميم مبيوده . وزعم أنه جسم له حد ونهاية ^(٤) .

وقد نص ابن كرام — كما يقول الشهرستاني — على أن معبوده على العرش استقراراً ، وأطلق عليه اسم الجوهر ، فقال في كتابه المسمى « عذاب القبر » إنه إحدى الذات ، إحدى الجوهر ، وقال إنه تماس للعرش من الصفحة العليا ، وجوز عليه الانتقال والتحول والازول ^(٥) . وقد ارتأى البخدادي أن في إطلاق ابن كرام لفظ « الجوهر » على الله موافقة لما زعمته النصارى من أن الله تعالى جوهر ^(٦) .

وزعم ابن كرام وأتباعه أن معبودهم على الحوادث ^(٧) ، فذهبوا إلى أن

(١) انظر ، خطط القزويني ، ج ٤ ، ص ١٨٣ ، وترجمته في ميزان الاعتدال للذهبي ، ج ٣ ، ص ١٢٧ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٨ .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٨ .

(٤) للفرق بين الفرق ، ص ٢٠٣ .

(٥) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٨ — ١٠٩ ، وانظر أيضا : الفرق

بين الفرق ، ص ٢٠٣ .

(٦) للفرق بين الفرق ، ص ٢٠٣ .

(٧) للفرق بين الفرق ، ص ٢٠٤ .

أقواله وإرادته وإدراكاته العرنيات والمسموعات ، وملاقاته للصحيحة العليا من العالم ، أعراض حادثة فيه ، وهو محل لتلك الحوادث الحادثة فيه . ولكنهم اختلقوا في جواز العدم على تلك الحوادث الحادثة في ذات الاله ، وذهبوا إلى أن الاله لا يخلو في المستقبل عن حلول الحوادث فيه ، وإن كان قد خلا منها في الأزل . وقد ارتأى البنادي أن قولهم هذا هو نظير ما قاله الفلاسفة في الهويول^(١) من أن الهويول كانت في الأزل جوهرًا خاليًا من الأعراض ثم حدثت الأعراض فيها ، وهي لا تظلو منها في المستقبل^(٢) .

وكان من الطبيعي أن تثير آراء ابن كرام وأتباعه الفرق الإسلامية الأخرى، لما فيها من مخالفة ظاهرة لما أوجبه الإسلام من اعتقاد التنزيه ، لذلك نجد المعتزلة يهجون لمناظرة الكرامية ، فيقول المقرئ من ذلك : « وكانت بين الكرامية بالمشرق وبين المعتزلة مناظرات ومناكرات وفنن كثيرة متعددة »^(٣) ، ونهض لرد عليهم متكلمو أهل السنة أيضاً ، وقد وصف الشهرستاني الكرامية^(٤) في « الملل والنحل » بأنهم « ليسوا علماء معتبرين ، بل « سفهاء جاهلين » .

وهناك بعد هذا فريق من المتكلمين أصحاب الحديث ، أعجزوا الصفات ، ولكنهم بالنوا أيضاً في هذا الالتماس حتى وقفوا في التشبيه والتجسيم ، ونقصد هؤلاء فريق الحشوية^(٥) .

(١) الهويول لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة ، وفي الإصلاح هو جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال ، محل للصورتين الجسمية والتنوعية (لتعريفات المجرجاني ، مادة « الهويول ») .
 (٢) للفرق بين الفرق ، ص ٢٠٥ .
 (٣) خطط المقرئ ، ج ٤ ، ص ١٨٣ .
 (٤) الملل والنحل . ج ١ ، ص ١٠٨ .
 (٥) الحشوية نسبة إلى « الحشو » والحشو في الإصلاح عبارة عن الزائد الذي لا طائل تحته (تعريفات المجرجاني ، مادة « الحشو » ، فيكون الحشوية بهذا المعنى هم الذين يقولون ما لا طائل تحته . ويصح أن تكون =

والإتجاه الذى غلب على أولئك الحشوية هو أخذ النصوص الدينية بطوايعها فلا مدخل للعقل عندهم فى معرفة الله ، وفى ذلك يقول ابن رشد : « أما لفرفة التى تدعى الحشوية ، فانهم قالوا إن طريق معرفة وجود الله هو السمع لا العقل أى أن الإيمان بوجوده الذى كلف الناس التصديق به ، يكفى فيه أن يتلقى من صاحب الشرح ، ويؤمن به إيماناً ، كما يتلقى منه أحوال المعاد ، وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل .

وعنه لفرفة الفناء الظاهر من أمرها أنها مقصورة عن مقصود الشرح فى الطريق التى نصيبها الجميع ، مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى ... فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرح » ١٥ .

ولمذا نجد الحشوية فى مسألة الآلات والصفات يخفون عند ألقاظ النصوص القرآنية ونصوص الحديث ، ولا يذنبون فيما رواها بحاجنا عن تفسير أو تأويل .

يقول الشهرستانى : « وأما ما ورد فى التنزيل من الاستواء والوجه واليدان ، والجنب والمجي ، والإيمان والقوية وغير ذلك ، فأجروها (أى الحشوية) على طوايعها ، أى ما يفهم عند الإطلاق على الأجسام ، وكذلك ما ورد فى الأخبار من الصورة ، وغيرها ، فى قوله عليه السلام : « خلق آدم على صورة الرحمن » ، وقوله : « حتى يضع الجبار قدمه فى النار » ، وقوله : « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن » ، وقوله : « تخمس طينة آدم بيده أربعين صباحاً » ،

=تسميتهم راجعة إلى أنهم يعدون لهم محشو ، فكرة لذات الإلهية بكثير عن تفسيقات ، منى خلاف المأذلة الذين ينفون التفسيقات ، ويطلق عليهم لفظك اسمه "مصلحة" . وهم - كما يذكر القهقوى فى كشف اصطلاحات الفنون - تسو به تسكرو ، بالطوايع فذهبوا إلى التجسيم ونسبوا . وهم من الذين

وقوله . د وضع يده أو كفه على كتفي ، وقوله : د حتى وجدت برد أنفاسه على كتفي ، إلى غير ذلك ، أجروها على ما يتعارف في صفات الأجسام . د وزادوا (أى مشبهة الحشوية) أكاذيب وضعوها وتسبوها إلى النبي عليه السلام وأكثرها مقتبسة عن اليهود ، فإن التشبيه فيهم طبع (١) .

وجوز مشبهة الحشوية به ذلك رؤية الله في الدنيا وفي الآخرة ، فيقول الشيرازي عنهم : وأما مشبهة الحشوية ، لحكي الأشرى عن محمد بن عيسى عن معمر ، وكهس ، وأحمد المجسمي ، أنهم أجازوا على ربهم الملازمة والمصالحة ، وأن المسلمين المخلصين يماثلونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاعتداد المحض (٢) .

ومثالا طائفة من التشبيه غير الحشوية مالت إلى القول بالحلول ، وقالوا إن الباري تعالى يجوز أن يظهر بصورة شخص كما كان جبريل عليه السلام ينزل في صورة أعرابي ، وعليه حمل قول النبي صلى الله عليه وسلم : د رأيت ربي في أحسن صورة (٣) .

كما سبق كله يبين لنا أن التشبيه والمجسمة ، قد ابتعدوا بآرائهم عن روح الإسلام وهم وإن كانوا قد استندوا أحيانا إلى نصوص من القرآن والحديث ، إلا أنهم لم يفهموها على الوجه الذي ينبغي أن تفهم عليه ، وزادوا على الفهم القاصر أن وضعوا الأخبار وضعا في التشبيه ، فضلوا بذلك واضلوا ، وظهروا على مسرح الحياة العقلية الإسلامية وكأنهم من ذوى العقول البدائية التي لا تستطيع الترقى من

(١) اللال والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٥ - ١٠٦ .

(٢) اللال والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٥ .

(٣) اللال والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٧ - ١٠٨ .

المحسوس إلى المعقول ، وإلى لا تقوى على إدراك معنى التنزيه الذى أشار إليه القرآن
في قوله تعالى : « ليس كمثل شي. » (١) ، وفي قوله تعالى : « سبحانه وبك رب المرة
عما يصنون (٢) » .

٤ - نفى الصفات :

رثمة تيار آخر في مشكلة الذات والصفات غير ذلك الذى ارتأيناه عند المشية
والجسمة ، ومضادة تماماً ، هو تيار نفى الصفات .

وقد ظهر القول بنفى الصفات لدى جهم بن صفوان (٣) الذى قتله مسلم ابن الحويز
المالافى بمرور فى آخر ملك بنى أمية (٤) (سنة ١٢٨ هـ) ، وقد صور لنا المقرئ
فتة جهم هذا قائلا : « ثم حدث بعد عصر الصحابة رضى الله عنهم مذهب جهم
ابن صفوان ببلاد المشرق ، فطمعت الفتنة به ، فإله نفى أن يكون لله تعالى صفة ،
وأورد على أهل الإسلام شكوكا أثرت فى الملة الإسلامية آنالوا قبيحة تولد عنها
بلاء كبير ، وكان قبيل المائة من سنى الهجرة ، فكثرت أبحاثه على أقواله التى تقول
إلى التعطيل ، فأكبر أهل الإسلام بدعته ، وتماثلوا على إنكارها وتضليل أهلها ،
وحذروا من الجهمية ، وطعنوا فى الله ، وضموا من جلس إليهم ، وكتبوا فى الرد
عليهم ، على ما هو معروف عند أهل (٥) » .

(١) سورة الشورى ، آية ١١ .

(٢) سورة الصافات ، آية ١٨٠ .

(٣) يذكر بعض المؤرخين أن الجعد بن درهم كان أول من أظهر القول
بنفى الصفات وعنه أخذ جهم هذه المقالة ، (شرح الميوس ، ص ١٥٩) ،
والدليل على أن الجعد كان يقول بنفى الصفات أو التعطيل أن الناس كانوا
يؤمنون بالخليفة مروان بن محمد - بنسبته إلى الجعد وإلى التعطيل ،
(الكامل لابن الأثير ، ج ٥ ، ص ١٧١ - ١٧٤) .

(٤) لئال والنحل ، ج ١ ، ص ٨٦ .

(٥) لأخط ، ج ٤ ، ص ١٨٢ - ١٨٣ ، وقارن ص ١٣ من هذا
البحث .

وقد ذهب جهم بن صفوان إلى أنه لا يجوز أن يوصف البارئ تعالى بصفة يوصف بها خلقه ، لأن ذلك يقتضى تشبهاً ، فتنبى كونه حياً عالمًا ، وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً ، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدره والفعل والخلق^(١) .

ولما جاء المعتزلة ، اخذوا عن جهم وأتباعه فكرة بنى الصفات ، ومن هنا لقبهم خصومهم بالجهمية لموافقتهم لهم في هذا المبدأ^(٢) ، وقد رفض المعتزلة هذه التسمية وتبرأوا من الجهمية^(٣) ، لأن الجهمية كانت تقول بالجبر ، يدلنا على ذلك أن واصل بن عطاء قد أرسل إلى جهم بن صفوان من يناظره ليقطعه^(٤) ، وهكذا كان المعتزلة يفتنون من الجهمية موقف الخصومة على الرغم من موافقتهم لهم في القول بنى الصفات .

أظهر واصل بن عطاء ، رأس فرقة المعتزلة ، القول بنى الصفات ، فكان يقرر بنى صفات البارئ تعالى من العلم والقدره والارادة والحياة . . وكانت هذه المقالة في بدئها — على حد تمييز الشهرستاني — غير نصيحة . وكان واصل يشرح فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلين قديمين أزليين ، إذ قال : ومن أثبت معنى أو صفة قديمة^(٥) فقد أثبت إلين ، وهذا يعنى

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٨٦ .

(٢) يظهر هذا خصوصاً عند ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ، فكانا إذا ذكرا الجهمية ، في معرض ردهم على الفرق والمذاهب ، يقصدان المعتزلة .
(٣) قال بشر بن المتحر ، أحد كبار شيوخ الاعتزال ، مقتباً من الجهمية :

فنحن لا ننفك نلقى عاراً
نفخر من ذكرهم فسراراً
ننفيهم عنا ولسنا منهم
ولا هم منا ولا نرضاهم
أماهم جهم وما لجهم
وصحب عمروذى للفق واللعلم
(الانتصار ، ص ١٣٤ ، والمعتزلة لزهدى جابر الله ، ص ٩) .

(٤) المنية والامل ، ص ١٦ - ٢٠ .

(٥) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٦ .

بعبارة أخرى أن إثبات ما هو قديم ، حتى ولو كان سفة ، إلى جابر الذات .
الالهية ، معناه إثبات قديمين : الذات ، والصفة ، وعندئذ يكون بمثابة من
يثبت إلهين .

ويرى ما كبرنا في أن نظرية واصل بن حطاء في تقي الصفات غائبة الاصل^(١) ،
ولكننا نرى أن القول بتقي الصفات عند واصل ، رعد من تقدمه كالجهمية ، كان
رد فعل طبيعي لما أعادته المشبهة والمجسمة من شبهات حول الذات والصفات ، إذ
نعمس واصل وأصحابه للقطاع عن العقيدة الإسلامية ، وتجهيها الاضطراب المحددة
بها ، إلا أنه في دفاعه هذا بالغ في الاتجاه المضاد للتشبيه ، فوقع هو وأصحابه في
تقي الصفات أو التعطيل .

وقد تأثر شيوخ المتوالة بمد واصل بالفلسفة ، فأخذوا يرددون مقالته في تقي
الصفات بيناهين عقلية ، فأنتهى الأمر بهم إلى أن قالوا بقول الفلاسفة في هذا
البيان^(٢) . وكان أولئك الفلاسفة يرون أنه تعالى واجب الوجود بذاته ، وأنه واحد
من كل وجه .

فإذا كنا مع أبي الهذيل الملاف (١٣١ هـ - ٢٢٦ هـ) ، الذي وصفه
الشهرستاني بأنه « شيخ المعتزلة ، ومقدم الطائفة ، ومقرر الطريقة » ، والمناظر
عليها ،^(٣) نجد هذا ثقافة فلسفية واسعة ، ونراه وقد حقق فكرة تقي الصفات على
أساس فلسفي .

يقول الملاف « إن الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرته وقدرته
ذاته ، حي بحياته وحياته ذاته . وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا
أن طاقته واحدة لا كثرة فيها بوجه ، وإنما الصفات لغيره ذات . الذات معزلة » .

(١) Maadouni : Muslim theology, P. 135

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٦ .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٦ .

قائمة ، بل هي ذاته ،^(١) .

ويذكر الأشعري في مقالاته^(٢) أن أبا الهذيل العلاف قد أخذ رأيه في ذات الله من أرسطاطاليس الذي قال في بعض كتبه إن الباري عالم كله ، قدرة كله ، حياة كله ، فأحجب أبو الهذيل بذلك ، وقال عليه هو هو ، وقدرته هي هو . . .

وقد حالف العلاف غيره من المعتزلة حينما قرر أن الله عالم يعلم ، وعلمه ذاته ، قادر بقدرته ، وقدرته ذاته ، حي بحياة ، وحياة ذاته ، إذن أكثر المعتزلة قد ذهبوا إلى نفي الصفات فقالوا : هو عالم بذاته ، قادر بذاته ، حي بذاته ، لا يعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ، ومعان قائمة به ، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أحسن الوصف إشارته في الآية^(٣) . فكان العلاف يثبت الصفات على أنها عين الذات ، وإلى هذا الخلاف بين العلاف وغيره من المعتزلة يشير الشهرستاني بقوله : « والفرق بين قول القائل : عالم بذاته لا يعلم ، وبين قول القائل : عالم يعلم هو ذاته ، أن الأول نفي الصفة ، والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة ، أو إثبات صفة بعينها ذات »^(٤) .

ولكن هذا الخلاف الذي يشير إليه الشهرستاني بين العلاف وغيره من المعتزلة ، هو من قبيل الخلاف اللفظي ، وحاصل رأي العلاف هو حاصل رأيهم ، وقد فطن الأشعري إلى ذلك حيث قال : « وكان أبو الهذيل كلما قيل له : أقول إن الله عالم ؟ قال : أقول إن له علما هو هو ، وأنه عالم يعلم هو هو . وكذلك قوله في سائر صفات الذات ، فنفي أبو الهذيل العلم من حيث أومأ أنه أثبت ،

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٩ — ٥٠ .

(٢) مقالات الاسلاميين ، ص ٤٨٣ — ٤٨٥ .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٤ — ٤٥ .

(٤) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٠ .

وذلك أنه لم يثبت إلا الباري فقط ، (١) .

يضاف إلى ما تقدم أن أبا الهذيل الملاف كان يقول : معنى أن الله عالم أنه قادر ، ومعنى أنه حي أنه قادر ، وهذا لأنهم له ما دام لا يثبت للباري صفات إلا على سبيل أنها هي هو . وكان إذا قيل له : فلم اختلفت الصفات ، قيل عالم ، وقيل قادر ، وقيل حي ، فكان يجيب : لا اختلاف العلوم والمقدور (٢) .

وقد رأى بعض كتاب الفرق كالدرستاق أن هناك تشابها بين رأى الملاف في الصفات وبين أقانيم النصارى ، فيقول : وإذا ثبت أبو الهذيل هذه الصفات (العلم والقدرة والحياة) وجوها للذات ، فهي بيننا أقانيم النصارى (٣) ، ويشرح ما كدونه ذلك قائلا أن متكلمي الاسلام كانوا يرون اقتراب رأى الملاف من فكرة التثليث المسيحي (Christian Trinity) ، لأن أشخاص الثالوث كانوا يعتبرون أحيانا بمثابة صفات شخصية (Personified Qualities) وهو كما يسر ، حقيقة ، ما كان ينبغي عليه يوحنا الدمشقي (٤) ،

• (John of Damascus)

وخلاصة القول في رأى الملاف بسدد الذات والصفات أنه اثبت صفات الذات الالهية على أنها عين الذات ، فإذا أضفنا صفة العلم إلى الله فهذا اثبات علم هو الله ، ونفى الجهل عنه ، ومعنى أن الله عالم عنه هو معنى أنه قادر ، ومعنى أنه قادر هو معنى أنه حي ، بحيث يمكن اعتباره هذه الصفات الثلاث عنه ، وهي العلم والقدرة والحياة ، بمثابة وجوه أو أحوال للذات الالهية ، واختلاف الصفات كالقدرة والعلم ، والعلم راجع عنه إلى

(١) مقالات الإسلاميين ، ص ٤٨٦

(٢) مقالات الإسلاميين ، ص ٨٠ .

(٣) اللال والنحل ، ج ١ ، ص ٥٠ .

اختلاف المعلوم والمقدور ، وهو ليس اختلافاً حقيقياً . وفي الحقيقة ليس ثمة اختلاف جوهري بين أن يثبت الملائق الصفات على أنها عين الذات ، وبين أن ينفيها .

وهناك معتزلي آخر له مكانته في علم الكلام ، وفي مدرسة المعتزلة ، هو إبراهيم بن سيار النظام المتوفى سنة ٥٢٢١ هـ أو ٥٢٣١ هـ^(١) ، وهو أيضاً لم يحدد عن الاتجاه العام للمعتزلة في نفي الصفات . أفسح النظام للفلسفة اليونانية مجالاً في علم الكلام ، واستعان بكثير من مباحثها في المسائل الكلامية التي عالجها ، وقد قال عنه الشهرستاني إنه طالع كثيراً من كتب الفلاسفة ، وخط كلامهم بكلام المعتزلة^(٢) .

يقول الأشعري^(٣) ، ميثاقاً رأى النظام في نفي الصفات ما نصه : « إن الله لم يزل عالماً سميماً بصيراً قديماً بنفسه ، لا يعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقدم ، وكذلك قوله في سائر صفات الذات » .

ويرى النظام بعد هذا أن إثبات صفة لله هو إثبات ذاته ، ونفي حد منه الصفة عنه . وإنما تختلف الصفات لاختلاف ما ينفي عن الله من وجوه النقص ، فمنه أن معنى عالم ليس معنى قادر ، ولا معنى عالم معنى حي ، وذلك خلافاً لما ارتآه الملائق .

(١) مرجعنا هنا في مذهب للنظام هو الكتاب للقيم الذي ألفه استاذنا الدكتور محمد عبد الهادي أبو رييدة بعنوان : « إبراهيم بن سيار النظام وآرؤه الكلامية الفلسفية » ، نشر في القاهرة ، ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م ، وهو توفى ما كتب عن النظام ، والكتاب يعد مثلاً رائعاً من أمثلة البحث في ميدان علم الكلام ، ويمتاز بدقة المرجع ، وغزارة المسادة .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٣ - ٥٤ .

(٣) انظر مقالات الاسلاميين ، ص ١٦٦ - ١٦٧ ، ١٧٨ ، ١٨٧ - ١٨٨ ، ٤٨٦ - ٤٨٧ .

ويقرر النظام أن إثبات الصفة لله هو في الحقيقة على سبيل التوسع ، إذ هو ،
لوحقت الأمر ، إثبات ذاته . فالوجه مثلا يطلق على الله على سبيل التوسع ، ومعناه
الذات ، إذ يقول العرب : « لولا وجهك لم أفعل » أي لولا « أنت » ، واليد
كذلك معناها « النعمة » .

وكان النظام أيضا يرى أن الله علما وقدرة توسعا ، وحقيقة الأمر أنك أثبتة
علما قادرا . ولكنه كان لا يقول : له حياة وسمع وبصر . والسبب في ذلك أن
الله سبحانه أطلق صفة العلم على ذاته في قوله تعالى : « أنزله بعلومه » ، كما أطلق
القوة ، فقال : « أشد منهم قوة » ولكنه لم يطلق الحياة والسمع والبصر .

وقد ذكر سيد مرتضى بن دامي حسني رازي في كتابه « تبصرة العوام في معرفة
مقالات الأئمة » (١) أن النظام وأتباعه قد ذهبوا إلى أن قدرة الله تعالى وعلمه وحياته
وسمعه وبصره وإرادته لا ينبغي أن يقال عنها إنها أشياء أو أجسام أو أعراض
ولا يقال إنها بعض منه ، وذلك لأنها صفات ، كما لا يجوز وصف صفة بصفة أخرى .
وكان النظام يقول إن أفعال العباد صفاتهم ، وليست جزءا منهم ، وهي أعراض
وليست أجساما وليست أشياء (٢) ، ولكن ما يقال في العباد من أن صفاتهم أعراض
يتمتع بالنسبة لله ، لأن لا يقال عن الذات الإلهية إنها عرض .

وثمة معتزلي آخر هو معمر بن عباد السلمي المتوفى سنة ٥٢٢ هـ ، بالغ في نفى
الصفات حتى قال عنه الشهرستاني إنه « من أعظم القدسية مرتبة في تدقيق القول
بنفى الصفات » (٣) . وليس أدل على مبالغة معمر في نفى الصفات من أنه كان
يكرر القول بأن الله تعالى قديم ، لأن « قديم » أخذ من قدم يقدم فهو قديم ، وهو

(١) طبع طهران بالفارسية ، عام ١٣١٣ ، ص ٥٥ .

(٢) انظر : إبراهيم بن سيار وأرلوه الكلامية والفلسفية ،

ص ٨٠ - ٨٢ .

(٣) اللال والنحل ، ج ١ ، ص ٦٥ - ٦٦ .

فعل ، كذلك أخذ منه ما قدم وما حدث ، وهو يشر بالتفادى الزمانى ، ووجود
البارى تعالى ليس بزمانى (١) .

ثم جاء الجاهل المتوفى سنة ٢٥٥ هـ وكان عن فضلاء المعتزلة ، وقد طالع كما
يقول الشهر ستائ كثيرأ من كتب الفلاسفة (٢) ، لجا مذهب في نفي الصفات كذهب
الفلاسفة ، وقد سكى عنه الكيمى أنه قال : يوصف البارى تعالى بأنه مريد بمعنى
أنه لا يصح عليه السهو في أفعاله ولا الجمل ، ولا يجوز أن يغلب ويقهر .

والناس في رأيه ، بالنسبة إلى التوحيد ، إما عالم به أو جاهل : فالجاهل مذكور ،
والعالم مهجور . وفي رأيه أن من اتحل دين الإسلام ، واعتقد أن الله تعالى ليس
بجسم ولا صورة ولا يرى بالابصار ، وأنه عدل لا يهوى ولا يريد الماسى ، وبعد
الاعتقاد والتبيين أقر بذلك كله ، فهو مسلم حقا . ومن عرف ذلك كله ثم جحد
وأنكره ، أو دان بالتشبية والجبر ، فهو مغترب كافر حقا . أما إذا لم ينظر في شيء
من ذلك ، واعتقد أن الله ربه وأن محمدا رسول الله ، فهو مؤمن لآلوم عليه ولا تكليف
غير ذلك .

والفكرة الأخيرة فيما يتعلق بالصفات الإلهية وارتباطها بالذات ضد المعتزلة
والا ، تمثل تحولا عن آراء المتكلمين منهم ، هي فكرة أبى هاشم المعتزلى سنة ٢٢١ هـ ،
وهو ابن المتكلم المعتزلى أبى حن الجبائى المتوفى سنة ٢٩٥ هـ ، وكان هو وأبوه من
معتزلة البصرة .

ذهب أبو هاشم (٣) إلى القول بأن الله عالم لذاته ، بمعنى أنه ذو حالة هي صفة
معلومة ورا . كونه ذاتا موجودا . وفي رأيه أن الصفة تعلم هل الذات لا ينفردا

(١) المل والنحل ، ج ١ ص ٦٨ .
(٢) المل والنحل ، ١ ، ص ٧٥ - ٧٦ .
(٣) المل والنحل ، ج ١ ، ص ٨٣ .

فأثبت بذلك أحوالاً هي صفات لاموجودة ولامعلومة ، ولا معلومة ولا مجهولة ، ولا معروف مستقلة وإنما مع الذات .

وقد عذب إلى أن العقل إنما يدرك فرقاً ضرورياً بين معرفة الشيء مطلقاً ، وبين معرفته على صفة . فليس من عرف الذات عرف كونه عالماً ، كما أنه ليس من عرف كونه متحيزاً قابلاً للمرض . فكأن العالم عالماً حال وراء كونه ذاتاً ، أى المفهوم منها غير المفهوم من الذات ، وكذلك يمكن القول فى صفى القدرة والحياة .

وبعبارة أوضح يرى أبو هاشم أن الصفات هي أحوال الذات الإلهية ، أو قل هي مفهومات تدرك بها الذات كما تدرك الجويات بواسطة المعانى السككية . وهذا لا يستلزم عنده أن تكون الأحوال زائدة على الذات ، أو تكون هي عين الذات .

وإن شئت قلت أيضاً : إن الأحوال عنده أشبه شيء بالاجترارات العقلية ، أو الوجوه المنسوبة للذات الإلهية .

ويبدو أن رأى أبي هاشم فى الصفات ، وأنها أحوال لامتدومة ولا موجودة ، كان يتوسط بين رأيين هما رأى المعتزلة فى نفى الصفات ، ورأى أهل السنة فى إثباتها فقد كان أبو هاشم فى الحقيقة يثبت الصفات على وجهه ، ثم يعود فينفيها على وجه آخر .

هنا عرض لأراء طائفة من كبار شيوخ المعتزلة فى مشكلة الذات والصفات ، تبين منه أنهم اتجهوا إلى نفى الصفات ، فأثبتوا الذات الإلهية ذاتاً قديمة بعيدة عن كل أنواع التركيب ، منزوعة عن مشابهة المخلوق ، ونفوا عنها كل المفهومات الإنسانية ، إلى يمكن أن تخلع عليها ، كما اعتبروا الصفات عين الذات ، ولهذا رامهم خصومهم بأنهم

مسئلة (١) ، بمعنى أنهم يحدون الذات عن صفاتها ، ولكن وجه الحق في المسئلة هو أن المعتزلة لم يحدوا الذات الإلهية عن صفاتها تماماً ، بل هم أعتبوا أن الصفات عين الذات ، فلا وجود لصفات زائدة عليها .

وفي رأينا أن مادما المعتزلة إلى القول بنفي الصفات هو الدفاع عن العقائد الإسلامية بدحض مذاهب للشبهة والجسمة على نحو ما ذكرنا من قبل ، وهم فيما يبدو لنا أيضاً كانوا يخشون أن يؤدي قول بعض الصفاتية في إثبات الصفات ، مستقاة عن الذات ، إلى اعتبارها جواهر مستقلة أو أقاليم ، كما هو الحال عند النصارى الذين يعتبرون الأقاليم صفات مشخصة .

وجدير بالذكر أن رأى المعتزلة في نفي الصفات قد صادف قبولاً لدى فيرم من أصحاب الفرق ، وعلى الأخص الشيعة .

فحين واجدوا أن الإيمان حثرية من الشيعة ، قد وافقوا المعتزلة في مسألة الذات والصفات ، فاعتقدوا أن الله تعالى واحد أحد ليس كمثل شيء . قديم لم يزل ولا يزال ، ولا يوصف بما توصف به المخلوقات ، فليس هو جسم ولا صورة ، وليس جوهرأ ولا عرضأ ، وليس له ثقل أو خفة ، ولا حركة أو سكون ، ولا مكان ولا زمان ، ولا يشاء إليه ، كما لا له ولا شيء ولا أحد ، ولا صاحبة له ولا ولد ، ولا شريك ، ولم يكن له كنوا

(١) من طريق ما يروى بهذا الصدد أنه حكى عن عمرو بن عبيد المعتزلى أنه كان يقرر أن الله تعالى عالم بذاته لا يعلم قام به ، فوقف عليه أعرابي ، فسمع كلامه ، فأنشأ يقول :
اترضى إذا ما قال يا عمرو قائل
حليم بلا حلم تقى بلا تقى
جواد بلا جود بلا وفا
مديحاً تراه أم مجسأ ومسبة
ابوك عليم دون علم ولا نظر
سميع بلا سمع بصير بلا بصر
جميل بلا حسن حيي بلا خسر
فلا أنت إلا في ضلال على خطر
انظر : السيد أحمد رافع الحسيني الطهطاوي : كمال العناية ، للقاهرة ١٣١٣ هـ ، ص ٦٧ .

أحد . لا تدرك الأبصار وهو يدرك الأبصار (١) .

ويحيل الإثنا عشرية بعد ذلك إلى تكفير من يدين بالتشبيه ، فيقول السيد محمد رضا المظفر في كتابه « عقائد الإمامية » ما نصه : « ومن قال بالتشبيه في خالفه بأن صور له وجهاً وبدناً وعيناً ، أو أنه ينزل إلى السماء الدنيا ، أو أنه يظهر لأهل الجنة كالقمر ، أو نحو ذلك ، فإنه بمنزلة الكافر به ، جاهل بحقيقة الخالق للثبوت عن النقص ، بل كل ما ميزناه بأوهامنا في أدق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلاً مردود إلينا ، على حد تمثيل الإمام الباقر عليه السلام ، وما أجهل من تمثيل حكيم ، وما أبغض من مرمى على دقيق ، وكذلك يلحق بالكافر من قال إنه يقرأى خلقه يوم القيامة ، وإن نبي حقه التشبيه بالجسم لتلقفه في اللسان ، فإن أمثال هؤلاء المدهين جحدوا على ظواهر الالفاظ في القرآن الكريم أو الحديث ، وأنكروا عقولهم وتركوا وراء ظهورهم ، فلم يستطيعوا أن يتصرفوا بالظواهر حسبما يقتضيه النظر والدليل ، وقواعد الاستمارة والجهاز (٢) » .

ويتضمن التوحيد عند الإثني عشرية ، كما هو الشأن ضد المعتزلة ، اعتبار الصفات حين الذات : فيقول السيد المظفر ، « ونعتقد بأنه يجب توحيد الله تعالى من جميع الجهات ، فكما يجب توحيد في الذات ، باعتقاد أنه واحد في ذاته ووجوده ، كذلك يجب أيضاً توحيد في الصفات ، وذلك بالاعتقاد بأن صفاته عين ذاته (٣) » .

ويفرق السيد المظفر بعد ذلك (٤) بين ما يسمى بالصفات الثبوتية الحقيقية الكالية التي تسمى بصفات الجلال والكمال ، كالعلم والقدرة والنفى .

-
- (١) عقائد الإمامية ، ص ١٣ .
 - (٢) عقائد الإمامية ، ص ١٣ - ١٤ .
 - (٣) عقائد الإمامية ، ص ١٤ .
 - (٤) عقائد الإمامية ، ص ١٦ - ١٨ .

والارادة والحياة ، وما يسمى بالصفات الثبوتية الإضافية كالحالقية والرازقية والتقدم والعلية ، وما يسمى بالصفات السلبية التي تسمى بصفات الجلال .

فالصفات الثبوتية الحقيقية الكسالية ، كالعلم والقدرة والغنى والإرادة والحياة ، هي كلها — فيما يرى الإثناعشرية — عين ذاته تعالى ، فهي ليست صفات زائدة عليها ، وليس وجودها إلا وجود الذات ، فقدرة من حيث الوجود حياته ، وحياته قدرته ، بل هو قادر من حيث هو حي ، وحي من حيث هو قادر (١) ، وممكنا الحال في سائر صفاته الكسالية .

فاذا اترض معترض فقال : إنها مختلفة في معانيها ومفاهيمها ، نرد عليه بأنها ، وإن كانت مختلفة من حيث معانيها ومفاهيمها ، إلا أنها غير مختلفة في حقائقها ووجوداتها ، لأنه لو كانت مختلفة في الوجود ، وهي ، بحسب الفرض ، قديمة وواجبة كالذات ، لزم تمدد واجب الوجود ، ولاتلئت الوحدة الحقيقية ، وهذا ما يناقض عقيدة التوحيد .

وأما الصفات الثبوتية الإضافية ، كالحالقية والرازقية وما إليها ، فهي ترجع في حقيقتها إلى صفة واحدة - حقيقية ، وهي القيومية ، وهي صفة واحدة تنزع منها عدة صفات باعتبار اختلاف الآثار والملاحظات .

أما الصفات السلبية التي تسمى بصفات الجلال ، فهي ترجع جميعها إلى سلب واحد ، هو سلب الإمكان عنه ، فإن سلب الإمكان لازمه ، بل معناه سلب الجسمية والصورة والحركة والسكون والتقل والحفة وما إلى ذلك ، بل سلب كل نقص ، ثم أن مرجع سلب الإمكان في الحقيقة إلى وجوب الوجود ، ووجوب الوجود من

(١) يشبه هذا الرأي رأي الملايين من المعتزلة ، انظر ، ص ٩٢ - ٩٤

من هذا البحث .

الصفات الثبوتية الكيالية ، فخرج للصفات الجلالية السلبية آخر الأمر إلى الصفات الكيالية الثبوتية .

وفي رأى الاثنى عشرية أن من يذهب إلى أن الصفات الثبوتية زائدة على الذات فقد قال بتعدد القدماء ، ووجود الشركاء لواجب الوجود ، أو قال بتركيبه ، ثمأنى عن ذلك .. ويستشهد الاثنا عشرية هنا ، بقول أمير المؤمنين وسيد الموحدين (عل^ه) عليه السلام : « وكال الاخلاص له ثنى الصفات عنه ، بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف ، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة ، فمن وصفه سبحانه فقد قرنه ، ومن قرنه فقد ثناه ، ومن ثناه فقد جزأه ، ومن جزأه فقد جهله » (١) .

ومن فرق الشيعة إلى بالغت في ثنى الصفات ، فرقة الاسماعيلية ، ولعلمهم قد تأمروا في هذا بالفلاسفة كما يقول الشهرستاني ، فقالوا إن البارى لا يقال فيه إنه موجود ولا لا موجود ، ولا عالم ولا جاهل ، ولا قادر ولا عاجز ، وكذلك القول في جميع الصفات ، وحجتهم في ذلك أن الاثبات الحقيقي للصفات يقتضى شركة بينه وبين سائر الموجودات ، في الصفة التي أطلقاها عليه ، وهذا تشبيه ، لذلك لا يمكن الحكم بالاثبات المطلق والثنى المطلق ، بل هو إله المتقابلين ، وخالق المتخاصمين ، والحاكم بين المتضادين (٢) .

وقد روى الاسماعيلية عن الامام محمد الباقر في هذا الصدد قوله : « لما وهب (الله) العلم للعالمين قيل هو عالم ، ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر ، فهو عالم قادر بمعنى أنه وهب العلم والقدرة ، لا بمعنى أنه قام به العلم والقدرة ، أو وصف بالعلم والقدرة .

» ولهذا قيل عن الاسماعيلية « إنهم نفاة الصفات حقيقة ، ومعطاة الذات عن جميع الصفات » (٣) .

(١) عقائد الامامية ، ص ١٨ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٩٢ - ١٩٣ .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٩٣ .

٥- اثبات الصفات (بالتشبيه) :

كان جماعة كثيرة من السلف^(١) يثبتون لله تعالى صفات أذلية ، كالعلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والوجود والإنسان والعزة والعظمة ، وكانوا لا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسمون الكلام في الصفات سوقاً واحداً .

وكان أولئك السلف يثبتون أيضاً صفات خبرية مثل اليدين والوجه ، ولا يؤولون ذلك إلا أنهم كانوا يقولون : هذه الصفات قد وردت في الشرع ، فنسميها صفات خبرية .

ولما كان المعتزلة ينفون الصفات — على النحو الذي أراءناه فيما سبق — والسلف يثبتونها ، سمى المعتزلة « معلقة » ، وسمى السلف « صفائية » .

وكان من السلف من توقف في التأويل ، وقال : إنا نعرفنا بقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثل شيء ، فلا ينبغي شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها ، وقطعنا بذلك ، وكانوا يقولون في آيات مثل « الرحمن على العرش استوى »^(٢) ، « خلقت يدي »^(٣) و « جاء ربك »^(٤) ، إنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيها ، ولنا مكلفين بمعرفة هذه الآيات وتأويلها ، بل التكليف قد ردد بالاعتقاد بأنه لا شريك له ، وليس كمثل شيء ، وقد أعتناه يقيناً .

ومن السلف الذين لم يترضوا للتأويل ، ولا تهدفوا للتشبيه مالمك بن أنس ، إذ قال حينما سئل عن الاستواء على العرش : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ،

(١) اعتمدنا هنا على ما ذكره للشهرستاني في الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٤ - ٩٥ .

(٢) سورة طه ، آية ٥ .

(٣) سورة ص ، آية ٧٥ .

(٤) سورة الفجر ، آية ٢٠ .

والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة . ومنهم أيضاً أحمد بن حنبل ، وسفيان الثوري ، وداود بن علي الأصماني .

ولما جاء عبد الله بن سعيد الكلابي وأبو العباس القلانسي والحارث بن أسد المحاسبي ، وعولاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم اشتغلوا بعلم الكلام ، فهدموا وقد أيدوا عقائد السلف ، ودرسوا بعضهم ، حتى جاء أبو الحسن الأشعري ، وخرج على أستاذه الجبائي ، فانتحاز إلى هذه الطائفة ، وأيد مقالاتها بمنهج كلامية ، فصار مذهبه مذهباً لأهل السنة والجماعة ، وانتقلت سمة « الصغانية » من السلف إلى الأشعرية .

ومن الملاحظ أن موقف الأشعرية في مسألة الذات والصفات هو موقف متوسط بين طرفين : هما المعتزلة والمثبثة ، وفي ذلك يقول المقرئ ما نصه : « وحقيقة مذهب الأشعري رحمه الله أنه سلك طريقاً بين اثني الذي هو مذهب الاعتزال ، وبين الإثبات الذي هو مذهب أهل التجسيم (١) » .

بحث الأشعري في الصفات بحثاً عقلياً ، فنفي التشبيه ، أي مشابهة الله للمخلوقات ، واستدل على ذلك إبراهيم حقلية ، فهو يقول مثلاً في كتابه « المص » : « لم زعمتم أن الباري سبحانه لا يشبه المخلوقات ، قيل : لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدث حكماً . ولو أشبهها ، لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات ، أو من بعضها : فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثاً مثلاً من جميع الجهات ، وإن أشبهها من بعضها كان محدثاً من حيث أشبهها . ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديماً ، وقد قال الله تعالى : « ليس كنهه شيء » . وقال تعالى : « ولم يكن له كفواً أحد (٢) » .

(١) خطط للقرئزي ، ج ٤ ، ١٨٤ .

(٢) للامع في الرد على أهل الزيغ والبدع ، ص ٧ - ٨ .

ثم رد الأشعري على منكري الصفات ، وفي ذلك يحسن عنه الفهرستان (١) :
(الأشعري) منكري الصفات ، إنما لا يحصى خبر عنه ، و : « أنكم وافقتموه
بقيام الدليل على كونه طلاقاً قادراً . فلا يخلو ، إما أن يكرر المقبولان من الصفتين
واحداً ، أو ذاتياً : فإن كان واحداً ، فيجب أن يعنى : » (بما قد تقدم) .
بالميت ، ويكون من علم الذات مطلقاً عن كونه طلاقاً . و ليس الأمر كذلك .
فلزم أن الانتبازين مختلفان .

« فلا يخلو . إما أن يرجع الاختلاف إلى مجرد اللفظ . أو إلى الحال : أما إلى
الصفة . ويطرئ رجوعه إلى اللفظ ، فإذن المعنى يقتضى باختلاف مفهومين
معقولين ، ولو قبل عدم اللفاظ رأساً ما ارتاب الخلق فيما قصود . وطل رجوعه
إلى الحال ، فإن إثبات صفة لا توصف بالوجود . ولا بالمعدم إثبات واسطة بين
الوجود والمعدم . جالاً لإثبات والثاني ، وذلك محال . فتبين الرجوع إلى صفة
قائمة بالذات » (٢) .

أثبت الأشعري بعد ذلك صفات سبع إلهية لا كماً للذات الله . وفي ذلك ،
يقول : « الباري تعالى عالم بضم ، قادر بقدره ، حريص بجملة ، مريد بإرادة ، متكلم
بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر . . . وهاه صفات إلهية قائمة بذاته لا يقال :
مريد هو ، ولا غيره ، ولا لا هو ، ولا لا غيره » (٣) .

وقد حاطب الأشعري عن رأيه في أن الصفات قديمة قائمة بذات الله ، بدليل
يذكره الفهرستان عنه قاتلاً : « والدليل من أنه (أى الله) متكلم بمكالم قديم
(أى صفة له) ، ويريد بإرادة قديمة ، أنه عالم الدليل على أنه تعالى عالم ، عالم ،
« لا الأمر والنهى ، فهو آمر . ناد . فلا يخلو : إما أن يكون أمر أو بأمر قديم :

(١) الملل والنحل ، ج ٤ ، ص ٦٥ .

(٢) الملل والنحل ، ج ٤ ، ص ٦٥ .

أو بأمر محدث . وإن كان محدثا ، فلا يخلو : إما أن يحدّثه في ذاته . أو في محل ، أو لا في محل .

« ويستحيل أن يحدّثه في ذاته ، لأنه يؤدي إلى أن يكون محسلا للحوادث وذلك محال .

« ويستحيل أن يحدّثه في محل ، لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفا .
« ويستحيل أن يحدّثه لا في محل ، لأن ذلك غير معقول .

« فحينئذ أنه قديم ، صفة له ، وكذلك التقسيم في الإرادة والسمع والبصر (١) » .

وكلام الله فيما يرى الأشعري (٢) أيضا واحد ، وهو أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ، وهذه الوجوه ترجع عنده إلى اعتبارات في كلامه لا إلى عدد في نفس الكلام .

والظاهر مما يقرره الأشعري أيضا أن كلام الله يطلق باطلاقين ، أحدهما يراد به صفة الباري . وهذا الكلام قديم ، والثاني يراد به الالتفات إليه على هذا الكلام القديم ، وهذا الكلام الأخير حادث مخلوق .

ومكنا خاص الأشعري في مشكلة كلام الله — وقد كان لما دوى كبير في العصر العباسي — وخرج منها بهذه الآراء التي خالف بها المعتزلة القائلين بخلق القرآن . ويرى الأشعري كذلك أن علم الله واحد يتعلق بجميع المعلومات :

(١) للال والنحل ، ج ١ ، ص ٩٠ .

(٢) للال والنحل ، ج ١ ، ص ٩٦ .

المستحيل والجائز والواجب والموجود والمعدوم ، وقدرته واحدة تتعلق بجميع ما يصح وجوده من الجائزات^(١) .

وهذه القول أن الأشعرى أثبت الصفات الإلهية ، وهي العلم والقدرة والحياة والارادة والكلام والسمع والبصر ، أزلية قائمة بذات الله . كما نرى عن الله مشابهته المخلوقات ، ووصف الصفات بأنها قائمة بالذات على الوجه الذي لا يقال فيه : هو أو هي غيره ، أو بعبارة أخرى ليست عين الذات ، ولا غير الذات .

هذا ، ولم يكن متكلمو مدرسة الأشعرية جميعا على رأى استأنهم الأشعرى في مسألة الصفات ، فنحن واجدون أن القاضي أبابكر الباقلائي قد مال في هذه المسألة إلى أبي هاشم المتولي ، على نحو ما يشير إليه القهبرستاني قائلا : « على أن القاضي الباقلائي من أصحاب الأشعرى قد ردّد قوله في إثبات الحال ونفيها ، وتحرر رأيه (أى رأى الباقلائي) على الإثبات (أى إثبات الحال) ، ومع ذلك أثبت الصفات مماثلي قائمة به (بذات الله) لا أحوالا وقال : الحال الذى أثبت أبو هاشم هو الذى لسميه صفة ، خصوصا إذا أثبت حالة أوجبى تلك الصفات »^(٢) .

والواقع أن الخلاف بين الباقلائي وأبي هاشم لفظي ، ما دام الحال الذى أثبت أبو هاشم هو الذى يسميه الباقلائي صفة .

ولم يسلّم رأى الأشعرية في مسألة الذات والصفات من النقد ، فقد نفده كثير من منهم القاضي ابن رشد الفيلسوف في كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » ، فهو يرى أن الله رأى الأشعرية لا بد وأن يلزم عنه القول بجمعية الله ، أو القول بتعدد الألوهة ، فيقول ابن رشد : « ومن البدهى التى خدمت في هذا الباب السؤال

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٦ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٥ .

عن هذه الصفات هل هي الذات (وهو رأى للفتية) أم زائدة على الذات ، أى هل هي صفة نفسية أو صفة منوية . وأعني بالنفسية التى توصف بها الذات لنفسها لا لغيرها معنى فيها زائد على الذات ، مثل قولنا : واحد وقديم . والنسوية التى توصف بها الذات لمعنى قائم فيها ، فإن الأشعرية يقولون إن هذه الصفات هي صفات منوية ، وهي صفات زائدة على الذات ، فيقولون : إنه عالم يعلم زائد على ذاته ، وحريجه زائدة على ذاته كالحال في الشاهد ، ويلزمهم على هذا أن يكون الخالق جسماً ، لأنه يكون مثلك صفة وموصوف ، وحمل ومحمول ، وهذه هي حال الجسم . وذلك أن الذات لا بد أن يقولوا إنها قائمة بذاتها ، والصفات قائمة بها ، أو يقولوا : إن كل واحد منها قائم بنفسه ، كلمة كثيرة ، وطا قول القائلين زعموا أن الأتائم ثلاثة أقاليم : الوجود والحياة والعلم ، وقد قال تعالى في ذلك : « قد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة »^(١) ، أو أن أحدهما قائم بذاته والآخر قائم بالقائم بذاته قد أوجها (بهذا القول الأخير) أن يكون (الله) جوهرًا ومعرضًا ، لأن الجوهر هو القائم بذاته ، والمعرض هو القائم بشيء ، والموقف من جوهر ومعرض جسم ضروري^(٢) .

ويدل في كلام ابن رشد كثير من التحلل على الأشعرية ، فليس كيف كان ذلك يرى ابن رشد ، في إثبات الأشعرية الصفات إثبات صفة وموصوف ومحمل وحمل ، وطا في رأيه حال الجسم ، وهذا ليس بلازم ، فتلا عن أن الأشعرية في إثباتهم الصفات يستبدون إلى التل ، فيقول سيد الدين الغتاتاني : « ثبت تعالى أنه : عالم غير محس إلى غير ذلك ، وسلم أن كلام من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب . وقد نطقت القوم ببيوت هذه وقدرته وغيرها »^(٣) .

(١) سورة البقرة ، آية ٢٣٠ .

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة ، لقائمة ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م ، ص ٨٢ .

(٣) شرح المعتقدات النفسية ، ص ٧٥ - ٧٦ .

وإثبات الأشعرية الصفات لا يترتب عليه بالضرورة إثبات صفات مستقلة
كأفانيم النصارى كما ذهب إليه ابن رشد ، وشرح التفازاتى ذلك قائلا : « صفات
الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات » فلا يلزم قدم الغير ، ولا تسكير
القدماء ، والنصارى وإن لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لوهم ذلك لأنهم
أثبتوا الأفانيم الثلاثة التى هى : الوجود والعلم والحياة ، وسموها الأب والابن
وزوج القدس ، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام ،
فجزؤوا الانفكاك والاتصال ، فكانت ذوات متضاربة ، .. فالأولى أن يقال :
المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات ، وأما (الصفات) فى نفسها فهى
ممكنة ولا استحالة فى قدم الممكن إذا كان قائما بذات التقسيم ، وأجابه ، غير متصل
عنه ، فليس كل قديم إلما حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة . لكن
يبنى أن يقال : الله قديم بصفاته ، ولا يطلق القول بالقدماء ، لتلا يذهب الوجود إلى
أن كلا منها قائم بذاته ، موصوف بصفات الألوهية » (١) .

ولم يذهب الأشعرية إلى القول بما ينسب إليهم ابن رشد من أن الصفة عرض ،
والدليل على ذلك ما ذكره التفازاتى أيضا قائلا : « صرح مشايقتنا رحمهم الله . .
أن الله تعالى حى وله حياة أزلية ليست بعرض ، ولا مستحيل البقاء ، وأن الله
تعالى عالم وله علم أزلى شامل ليس بعرض ، ولا مستحيل البقاء ، ولا ضرورى ،
ولا مكتسب ، وكذا فى سائر الصفات » (٢) .

ومن الذين وجهوا تقديم الأشعرية أيضا فى مذهبهم فى الذات والصفات ،
الشيخ تقي الدين بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ ، وقد كان ابن تيمية فقيها حنبليا ،

(١) شرح المقائيد للنسفية ، ص ٧٧-٧٨ .

(٢) شرح المقائيد للنسفية ، ص ٦٧ .

بلغ في حصره منزلة عالية في العلوم الشرعية ، وأخذ على عاتقه مهمة الرجوع بالدين إلى صورته السلفية الأولى ، فأخذ يهاجم مذاهب الفلاسفة وغلاة الصوفية المتفلسفين ، والأشعرية والمعتزلة والشيعة وغيرهم من فرق المتكلمين ، ويدعو إلى الاعتدال بسلف الأمة الذين أشربوا العلم من معادن النبوة . وكان ابن تيمية من متبني الصفات ، فاختلف الناس فيه ، فبعضهم وصفه بأنه من أجل علماء الاسلام ، ولقبه بشيخ الاسلام ، والبعض الآخر ارتأى فيه بإيمانه الصفات أنه من حشوية أهل الحديث والواقع أن ابن تيمية لم يكن من الحشوية ، وإنما هو قد أراد بآليات الصفات الرجوع إلى طريقة السلف المتقدين الذين كانوا يثبتون الصفات على اختلافها بلا كيف . وقد صور لنا المقرئ ظهور ابن تيمية واختلاف آراء الناس فيه قالاً : ... إلى أن كان بعد السبعين من سني الهجرة اشتهر بدمشق وأعمالها تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحكم بن عبد السلام بن تيمية الحراني ، فتصدى للانتصار لمذهب السلف ، وباتع في الرد على مذهب الأشاعرة ، وصعد بالتكفير طيهم على الرافضة وعلى الصوفية ، فافترق الناس فيه فريقان : فريق يقتدى به ويعمل على أقواله ، ويعمل برأيه ، ويرى أنه شيخ الإسلام ، وأجل حفاظ أهل الملة الإسلامية ، وغريق يذمه ويضله ويرى عليه بالباطات الصفات ، ويقتصد عليه مسائل منها ما له فيه سلف ، ومنها ما ذهبوا أنه غرق فيه الاجماع ، ولم يكن له سلف ، وكانت له ولهم خطوب كثيرة (١) .

وارتأى ابن تيمية كصلح ديني أن الاسلام (٢) ليس في حاجة إلى أبناء الفرس والروم وأتباع الهند والفلاسفة ، لكن يبتنوا له عقيدته الصحيحة ، بل يجب الرجوع إلى عقيدة السلف في الثبات والصفات ، فيقول ابن تيمية

(١) خطط المقرئ ، ج ٤ ، ص ١٨٥ .

(٢) انظر في تفصيل هذا العقيدة الحموية لابن ميمب

مانعه : « القول الشامل في جميع هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله ، وبما وصفه به السابقون الأولون ، لا يتجاوز به القرآن والحديث . ومذهب السلف أنهم يصفون الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ، فالحق للعلل الأهل ، وهو فوق كل شيء ، وهو عال على كل شيء ، وأتبع فوق العرش ، وأنه فوق السجاء ، وله صفات العلم والقدرة والبصر ، ولكن هذه الصفات لا تلحقها الأمراض التي تلحق صفات المخلوقين كالملم الكسائي ، والقرنة الانسانية (١) » .

وهكذا يرى ابن تيمية أن صفات الله توقيفية ، أي لا يجوز إطلاقها على الابدان من الشرح ، فلا تثبت لله أو تنفي عنه من الصفات الا ما أثبت أو نفاه الله ورسوله ؛ وفي ذلك يقول أيضا في كتابه « منهاج السنة » : « قالوا يجب أن ينظر في هذا الباب فما أثبت ، الله ورسوله أثبتاه ، وما نفاه الله ورسوله نفاه ، والالفاظ التي ورد بها النص يمتصم بها في الالفاظ والتي ، فنثبت ما أثبت النص من الالفاظ والمعاني ، وننفي ما نفتي النص من الالفاظ والمعاني » (٢) .

ويرى ابن تيمية مماثلة للمخلوقات ، فيرى أن « الصفات » كالذات في هذا المذهب (مذهب السلف) ، فكأن ذات الله ثابتة الحقيقة ، وقد أجمعت فرق المسلمين على هذا ، وثابتة من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقين ، فصفاته ثابتة حقيقية من غير أن تكون من جنس صفات المخلوقين . . . وإنما تعلم الذات والصفات من حيث الجملة على الوجه الذي ينبغي لك ، وإذا كان الروح الانسانية لم تصل إليها بعد ، وأمسكت النصوص عن بيان كقيمتها ، ولم يصل العقل الى كقيمتها ، أفلا تتوقف عن التوصل الى الحقيقة الباطنية الكيفية الالهية وما يستلزمها

(١) الفكر للفلسفي في الاسلام للبيكطور للنشر ، ص ١٢٩ - ١٥٠ .

(٢) منهاج السنة لابن تيمية .

من صفات قديمة^(١) .

فيجب إذن أن يوصف الله بما يليق به ، وأن يوصف المباد بما يليق بهم ، فلم يكن ابن تيمية إذن من التشبيه كما قال عنه خصومه ، ولعل ما أثار خصومه عليه هو أنه كان يثبت الوجه واليد والعين والزرور والاستواء على العرش على أنها صفات حقيقية ، ولكنه كان يرى أن حقائق هذه الصفات في الله غير حقائقها في الإنسان ، فلم يصل في إثباتها إلى حد التشبيه والتجسيم .

ولعل أبرز خلاف بين الأشعرية وابن تيمية هو أن ابن تيمية كان لا يلجأ إلى التأويل في فهم النصوص الدينية على نحو ما كان يفعل الأشعرية .

يقين مما سبق أن متبنى الصفات قد اختلفوا فيما بينهم في كيفية إثباتها ، وهم يحاولون في الإثبات على بعض الشواهد النقلية أساساً ، ثم هم يحاولون بعد ذلك بيان أن العقل يقضي أيضاً بمثل هذا الإثبات .

(١) المقيدة للصحية .

الفصل الرابع

مشكلة الجبر والإختيار

١ - تمهيد :

مشكلة الجبر والإختيار مشكلة قديمة شغلت ولا تزال تشغل عقول المفكرين جميعا على اختلاف أجناسهم ، وهي مشكلة تختلف حلولها عند أولئك المفكرين اختلافاً يفتنا ، ولعل ذلك راجع إل أنها من أعقد المشكلات التي تواجه المفكر ، ومن أعسر المشكلات قبولاً للحلول المرصية .

ولمذه المشكلة عند المسلمين أهميتها الكبرى في نطاق العقائد ، وفي نطاق الفلسفة ، وفي نطاق التصوف ، وقد غاض فيها المتكلمون والفلاسفة والصوفية غواضاً كبيراً .

ويمكننا أن نميز بين اتجاهات ثلاثة رئيسية في هذه المشكلة عند المتكلمين :

فمنهم من مال إلى القول بالقدر أو الإختيار ، بمعنى أن الإنسان قادر خالق لأفعاله ، أى له قدرة واستطاعة من نفسه قبل الفعل ، وهؤلاء هم المعتزلة ومن مال إلى رأيهم .

ومنهم من اتجه إلى الجبر ، ومعناه نفي الفعل عن البد ، ولمضاقته إلى تعال ، فيصبح الإنسان في رأيهم مجبوراً في أفعاله ، لإقدرة له ولا لإرادة أصلاً ، وهؤلاء هم الجبرية .

ومنهم من توسط بين الجبرية والقدرية ، لجعل الله خالقاً لأفعال الإنسان ، لأن الإنسان بجميع أفعاله مخلوق لله . ولكن الإنسان مع ذلك له استطاعة يحسنها الله فيه مقارنة لفعل . لا متقدمة عنه ولا متأخرة . فالإنسان عند مكتسب لعمله ، والله سبحانه خالق لكسبه ، وهؤلاء هم أهل السنة والجماعة ، ومنهم الأشعرية ، ومن وافقهم في مقاتلتهم في هذا الصدد .

وقد حاولت كل فرقة من الفرق الكلامية المتجادلة في شأن الجبر والاختيار تأييد وجهة نظرها بآراء بالأدلة العقلية ، وآراء أخرى بالأدلة العقلية .

ولنتظر فيما يلي إلى ما يمكن أن يكون من شواهد النقل أساساً لهذه المشكلة الهامة عند أصحاب تلك الفرق :

٢ - مصدر المشكلة من القرآن والحديث :

يجد المتأمل في القرآن الكريم آيات توحى بالجبر ، وآيات أخرى توحى بالاختيار : فمن الآيات التي توحى بالجبر ، قوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله »^(١) ، وقوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون »^(٢) ، وقوله تعالى : « وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان الله وتعالى عما يشركون »^(٣) ، وقوله تعالى : « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله »^(٤) ، وقوله : « وما رعبك إذا رعبك ولكن الله ربي »^(٥) ،

(١) سورة الانسان ، آية ٣٠ .

(٢) سورة الصافات ، آية ٩٦ .

(٣) سورة القصص ، آية ٦٨ .

(٤) سورة الكهف ، آية ٢٣ - ٢٤ .

(٥) سورة الانفال ، آية ١٧ .

ومن الآيات التي توحى بالاختيار قوله تعالى : « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (١) ، وقوله تعالى : « لمن شاء فليؤمن أو ينافر كل نفس بما كسبت رهينة » (٢) ، وقوله تعالى : « ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً ، ومن يكسب إثماً فإنما يكسبه على نفسه ، وكان الله عليماً حكيماً » (٣) .

ونحن واجدون في أحاديث الرسول ما يؤكد ضرورة الإيمان بالقدر خيره وشره ، فقد حدد النبي الإيمان بقوله : « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، والتقدر خيره وشره » ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إحتفظ الله بعمده فهايك ، تعرف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة ، واعلم أن ما أخطأك لم يكن ليصيبك ، وأن ما أصابك لم يكن ليخطئك » ، واعلم أن النصر مع الصبر ، وأن الفرج مع الكرب ، وأن مع العسر يسراً » .

يجب على المسلم إذن أن يؤمن بما قدره الله عليه من خير أو شر ، وبأن ما أصابه لم يكن ليخطئه ، وبأن ما أخطاه لم يكن ليصيبه .. وهذا قرآن الاسلام الإيمان بالقدر أصلاً من أصول عقائده في وضوح لا لبس فيه .

والقدر هو تقدير الله للأشياء في الأزمان بحسب حله وإرادته ، وقد قرأنا الله أمر الخلق قبل وجودهم ، وإلى هذا يشير الحديث النبوي : « عن أن هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لما قضى الله عز وجل الخلق ، كتب في كتاب فهو عنده فوق العرش : إن رحمتي سبقت غضبي » .

وقد وقع الجدل في القدر (بمعنى القدرة على الفعل) على عهد الرسول صلى الله

(١) سورة الكهف ، آية ٢٩ .

(٢) سورة المؤمن ، آية ٣٧ - ٣٨ .

(٣) سورة النساء ، آية ١١٠ - ١١٦ .

عليه وسلم كما يستفاد من هذه الرواية . « عن أبي هريرة قال : جاء مشركو قريش يخاضعون رسول الله صلى الله عليه وسلم في القدر ، فنزلت « يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر ، إنا كل شيء خلقناه بقدر » .

ولمذا نبى النبي عن إنكار القدر بمعنى سبق التقدير ، وحل على أولئك الذين يستبرون الإنسان خالقاً لأفعاله ، وهم القدرية (٢) ، وفي هذا ورد ما نصه : « عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « القدرية هموس هذه الأمة ، إن مرضوا فلا تمودوم ، وإن ماتوا فلا تشهدوم » ، وورد كذلك ما نصه : « عن عمر رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا تهالسوا أهل القدر ولا تقالحم » .

ويبدو أن تشبيه النبي القدرية بالمجوس راجع إلى أن كل فرقة منهما تشبه في اعتقادها إلى القول بالهين : فالمجوس (٣) ، وهم طائفة من المشركين كانت ديانتهم سائدة بين الفرس على وجه الخصوص ، يعتقدون بالهين اثنين أصليين ، أحدهما النور ، والآخر الظلمة ، فالخير من فعل النور ، والشر من فعل الظلمة ، والقدرية يعتقدون أن الإنسان ، خالق لأفعاله ، بقدرته خلقها الله فيه ، فالخالق مندم اثنان : الله ، والإنسان في أفعاله الاختيارية ، وعقيدة المجوس والقدرية غائقة لعقيدة الاسلام التي تقرر أن الخير والشر من الله ، تقديرأ أزليا ، وخلقاً وإيجاداً ، حل نور ما وردت به نصوص الدين .

(١) سورة القمر ، آية ٤٨ .

(٢) ورد في « اللقاموس المحيط » للفيروز ابادي ما نصه : « القدر محركة للقضاء ، والحكم وميل إلى الشيء » ، . . . والقدرية جاحدون التقدر (اللقاموس المحيط مادة « التقدر » ، وفي « التعريفات » للجرجاني : « القدرية هم الذين يزعمون أن كل عبد خالق لفعله ، ولا يبيرون للكفر والمعاصي بتقدير الله » (للتعريفات : مادة « القدرية ») .

(٣) انظر في تفصيل مذاهب المجوس : الملل والنحل ج ١ ، ص ٢٣٣ وما بعدها .

والواقع أن كل فرقة من الفرق التي تعادلت في مسألة الجبر والاختيار بعد ذلك كانت تتلمس من النصوص ما يوافق منهيها ، ثم تأول ما يمكن أن يعارضها من النصوص الأخرى تأويلاً خاصاً . وفي الحقيقة ليس ثمة تعارض بين النصوص التي توحى بالجبر ، والنصوص التي توحى بالاختيار فكل مجموعة منهما تعبر عن جانب واحد من جوانب الإنسان في علاقته مع الله ، فالإنسان مجبور من ناحية ، ومختار من ناحية أخرى ، ولا تعارض في ذلك .

٣- تطور النظر فيها بعد عهد القنبي :

على أن المسلمين بعد انتهائهم من فتوحاتهم ، واختلاطهم بنيرهم من الفتح ، بدأوا يفكرون من جديد في مشكلة القدر ، وهل للإنسان إرادة يدير بها ، مستقلة من إرادة الله ، أم أن الإرادة الإلهية مطلقة ، وبذلك يكون الإنسان مجبوراً لأفضل له بوجه من الوجوه .

وكان معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم من أوائل القدرية ، الذين قرروا أن الإنسان قادر خالق لاقتضائه ، وكان ذلك في زمان المتأخرين من الصحابة قُبْرًا منهم أولئك الصحابة على نحو ما يستفاد من رواية البغدادى يقول فيها : « ثم حدث في زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية في القدر والاستطاعة من معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجعد بن درهم ، وكبراً منهم المتأخرون من الصحابة كعبد الله بن عمر ، وجابر بن عبد الله ، وأبي هريرة ، وابن عباس ، وأنس ابن مالك ، وعبد الله بن أبي أوفى ، وعقبة بن طاهر الجهني ، وأقراهم (١) » .

(١) الفرق بين الفرق ، ص ٩٤ - ٩٥ ، وقارن أيضاً ص ١٢ - ١٣ من هذا البحث .

ويقول الشهرستاني أيضا : «وأما الاختلافات في الأصول فحدثت في آخر أيام
الصijابة بدعة معبد الجهني وغيلان الدمشقي ورويس الأسواري في القول بالقدر^(١)» .

٤ - آراء المعتزلة :

ولما جاء واصل بن عطاء نحمده قد سار في مسألة القدر على نهج معبد الجهني
وغيلان الدمشقي ، فقرر القول بالقدر^(٢) أصلا من أصوله في الاعتزال ، وإل
ذلك يصير الشهرستاني بقوله : «القاعدة الثانية (من قواعد واصل في الاعتزال) ،
القول بالقدر ، وإنما سلك في ذلك مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي^(٣)» .

وبذلك كان لهذه القاعدة عند واصل أهمية تفوق ما كان لقاعدة نبي الصفات وقد
يسين الشهرستاني لنا ذلك قائلا : «وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر مما كان
يقرر قاعدة الصفات^(٤)» .

ويذكر ابن الشهرستاني^(٥) عقيدة واصل في أن الإنسان هو الفاعل
الخير والشر بقدرته قائلا : «إن الباري تعالى حكيم عادل ، لا يجوز أن
يريد من العباد خلاف ما يأمر ، ويحكم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه ، فالعبد
هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر ، والطاعة والمعصية ، وهو

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٣٠ .

(٢) من سلك لقب المعتزلة بالقدرية ، قارن للفروق بين الفرق ، ص ٩٤ ،
كما سموا بأهل العدل والتوحيد ، والعدل عندهم ما يقتضيه العقل من
للحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة ، والله عادل ، بمعنى
أنه كلف الإنسان وجعله مسئولاً عن أفعاله وليس لله دخل فيها .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٧ .

(٤) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٧ .

(٥) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٧ .

المجازى على فعله ، والرب تعالى أقدره على ذلك كله . ، ودليل واصل على ذلك أنه
« يستحيل أن يخاطب (الله) المبدى « لفضل » ، وهو (أى العبد) لا يمكنه أن
يفعل ، هذا إلى أن المبدى يحس من نفسه الاقتدار والفعل ، ، ومن أنكر ذلك
فى رأى واصل فقد أنكر الضرورة . وقد استدلل واصل أيضاً بأيات على هذه
الأراء التى ذهب إليها .

ثم جاء أبو الهذيل الملاف ، فسلك مسلك واصل بن عطاء فى القول بالقدر ،
وهو يرى أن الإنسان قادر خالق لأفعاله ، وإن كان يرى أن الإنسان فى الآخرة
ليس كذلك ، وإلى ذلك يشير الشهرستاني بقوله : « قوله (أى قول الملاف) فى
القدر مثل ما قاله أصحابه (يتعد من المعتزلة) إلا أنه قدرى الأولى ، جرى
الآخرة ، فإن مذهبه فى حركات أهل الجنتين فى الآخرة أنها كلها ضرورية لا قدرة
للمباد عليها ، وكلها مخلوقة للبارى تعالى ، إذ لو كانت مكتسبة للمباد لكانوا
مكلفين بها^(١) . »

فلما جاء النظام ، وهو معتزلى طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخط كلامهم
بكلام المعتزلة ، نجمده بقول أيضاً بالقدر ، ولكنه زاد على القول بالقدر أن الله
لا يوصف بالقدرة على الشرور والمآسى ، فليست هى مقدورة له ، وهو بهذا
قد خالف أصحابه من المعتزلة الذين ذهبوا إلى أنه قادر عليها لكنه لا يفعلها لأنها
قييحة . ولما كان الله عادلاً ، فإنه لا يوصف بالقدرة عن الظلم ، فإنه إنما يقدر
على فعل ما يعلم أن فيه صلاحاً لمباده ، ولا يقدر على أن يفعل فى الدنيا ما ليس
فيه صلاحهم^(٢) . وفى الآخرة لا يوصف البارى تعالى بالقدرة على أن يزيد
فى عذاب أهل النار شيئاً ، وكذلك لا ينقص من نعم أهل الجنة ، ولا أن يخرج

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥١ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٤ .

أحداً من أهل الجنة ، وليس ذلك مقدوراً له^(١) ، وبهذا ألوم عليه أن يكون الباري تعالى مطبوعاً مجبوراً على ما يفعله^(٢) .

وزاد النظام على ما تقدم قوله إن الباري تعالى ليس موصوفاً بالإرادة أصل الحقيقة ، فإذا وصف بها شرعاً في أفعاله فالمراد بذلك أنه عاقلها ومنشئها على حسب ما علم . وإذا وصف بكونه مريداً لأفعال المباد ، فخلق بها أنه أمر بها ونهها^(٣) . وهذا يعني في الحقيقة قول النظام بنق الإرادة عن الله بمعناها الحقيقي ما دام يقول بأن إرادة الله للأشياء هي خلقها على حسب العلم ، وأن معنى الإرادة هو العلم^(٤) .

وقد حاول بعض المستشرقين رد رأى النظام في نفى الإرادة إلى مصدر أجنبي مثل هوروفز (Horowitz) الذى يتخذ من قول النظام بأن الله لا يقدر على فعل الشر ، ولا على أن يريد شيئاً من نعيم أهل الجنة أو عذاب أهل النار ، دليلاً على موافقته للمذهب الرواقية في قولهم بالضرورة التى تمنع لها كل شيء ، والى تشمل كل شيء .

وليس يعد أن يكون النظام قد عرف الفلسفة الرواقية وتأثر بها على وجه ما ، فذهب الرواقية في العناية الإلهية يعبه كثيراً آراء النظام بصدد القدرة الإلهية ، فالعناية الإلهية عند الرواقين معنى الضرورة المأفلة التى تتناول الكليات والجزئيات ، والى تنزه عن الشر ، لأن الله لا يريد إلا الخير ، وهو يشبه فعلاً قول النظام بأن الله لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي .

وقد تأثر بالنظام في رأيه في الإرادة معتزلى آخر هو أبو القاسم

(١) اللال والنحل ، ج ٢ ، ص ٥٤ .

(٢) اللال والنحل ، ج ١ ، ص ٥٤ .

(٣) اللال والنحل ، ج ١ ، ص ٥٥ .

(٤) Macdonald : Muslim theology, pp. 140-141. (٤)

بن محمد الكبي تليذ الحياط للنوف سنة ٥٢١٩ هـ وهو من معتزة بغداد ، فقد ذهب إلى ماذهب إليه النظام من أن الإرادة هي العلم ، وإرادة الباري عنده ليست حقة قائمة بملكه ، وليس هو أيضاً مريداً لذاته ، ولا إرادته حادثة في محل ، أو لا في محل ، بل إذا أطلقنا عليه أنه مريد ، فهذا معناه أنه عالم قادر غير مكره في فعله ولا كاره ، وإذا قيل هو مريد لأفعاله فهذا معناه أنه خالق لهذه الأفعال وفق طبعه ، وإذا قيل هو مريد لأفعال عباده فالمراد بذلك أنه أمر بعبادته الأفعال راض عنها (١) .

وقد بين لنا النسق مايمع للمعتزة من القول بأن الإنسان خالق لأفعاله ، قالوا قلت للمعتزة : أفعال العباد كلها عقوقات العباد ، والعبد هو الذي يخلق فعل نفسه ، خيراً أو شراً ، لأن العبد عديم مستطيع باستطاعة نفسه قبل الفعل ، ولا يحتاج إلى الاستطاعة والقوة من الله تعالى . وإذا كان العبد مستطيعاً باستطاعة نفسه قبل الفعل فأفعاله عقوقة من جهته (٢) .

وقد برر للمعتزة ، كما رأينا من قبل — قولهم بأن الإنسان خالق لأفعاله بأن بعض الأفعال الإنسانية شر ، ولما كان الله لا يخلق عنه ما هو شر ، فيستحيل أن تكون تلك الأفعال الإنسانية صادرة من الله ، فهي صادرة إذن عن الإنسان ، فلي حد سمير شيخ للمعتزة وأصل بن عطاء هو القائل للخير والشر ، والإيمان والكفر ، والطاعة والمعصية ، وهو المجازي على فعله (٣) .

وأوجب للمعتزة بعد ذلك على الله كونه لا يفعل إلا الصالح والخير ،

(١) للعل والنحل ، ج ١ ، ص ٧٨ .

(٢) أبو العين للنسفي : بحر الكلام : مجموعة الرسائل ٢ ص ٤٤ .

(٣) للعل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٧ .

كما يجب من حيث الحكمة رعاية مصالح عبادة ، والله منزّه تماماً عن أن يضاق إليه شر أو ظلم وفعل هو كفر ومعصية ، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً ، كما لو خلق العدل كان عادلاً ، ويسمى هذا الأصل من أصولهم عدلاً .

وقد بالغ المتزلة في الحقيقة في تقرير أصل العدل إلى الحد الذي يؤول معه ما للذات الإلهية من سلطان أو قدرة ، فقد لوم المتزلة بناء على قانونهم في العدل المطلق أن الله يقدر على أفعال ولا يقدر على أفعال أخرى ، وبهذا يكون الله مطبوعاً مجبوراً على ما يقطعه . ولما كان القادر على الحقيقة مَنْ يتخير بين النهل والترك ، فإنه يجب أن تكون القدرة الإلهية حرة بإطلاق ، والتمييز بين ما هو خير أو شر من الأفعال هو أمر لبي ، أعني لا يكون إلا بالنسبة للإنسان فقط ، فالقادر فاعل ، وليس من أفعاله ما يوصف بالخير أو الشر ، لأننا لو تجويزنا في أفعاله الله ما هو خير وما هو شر ، لكان هذا منطوقاً على التثنية ، أي تقييد أفعاله بأفعالنا على نحو ما .

• - آراء الجبيرة :

رأينا للمتزلة يعملون للإنسان إرادة واختياراً ، ويذهبون إلى أنه خالق لأفعاله خيراً وشرها ، ونزبه الآن أن نقف على اتجاه آخر في هذه المسئلة — أعني مسئلة الجبر والاختيار — وهو اتجاه الجبيرة المعتاد تماماً لاتجاه المتزلة .

ويعرفنا الشهرستاني بمعنى الجبر قائلاً : والجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى (١) . ويميز بين فريقين من الجبيرة هما (٢) : الجبيرة الخاصة والجبيرة المتوسطة ، فالجبيرة الخاصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً ، أما الجبيرة

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٨٥ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٨٥ .

المتوسطة فهي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً . ثم يبينها الشهر ستائق إلى أن
من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل ، وسمى ذلك كسباً (كاهل السنة
والأشهرية) فليس بهجري .

أما المعتزلة ، فلتطرفهم في إثبات اثبات استقلال الإنسان في أفعاله فإرادته ،
كانوا يسمون كل من لم يثبت للقدرة الحادثة أثراً في الإبداع والإحداث استقلالاً ،
جبرياً .

وكان جهم بن صفوان^(١) من الجبرية الخالصة ، وهو وإن كان قد وافق المعتزلة
في نفي الصفات كما سبق أن ذكرنا ، إلا أنه خالفهم في مسألة القدر .

ويبدو أن ما ذهب إليه جهم من القول بالجبر ، مرتبط عنده بقوله بنى
الصفات ، فهو قد قرر أن الله لا يجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلقه ، لأن
ذلك يقتضي تشبيهاً ، فنحن كونه حياً عالماً ، وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً ،
لأنه - في رأيه - لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق^(٢) .

ونفى جهم القدرة عن الإنسان أصلاً فقال : « إن الإنسان لا يقدر على شيء .
ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله ، لا قدرة له ، ولا إرادة ،
ولا اختيار وإنما هو يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر المخلوقات ،
وتنسب إليه الأفعال بماذا كانت تنسب إلى المخلوقات ، كما يقال : أثمرت الشجرة ،
وجرى الماء ، وتحرك الحجر . وطلعت الشمس وغربت ، ونبتت السماء وأمطرت ،
واهترت الأرض وأنبثت إلى غير ذلك^(٣) » .

(١) انظر ص ١١٢ - ١١٣ من هذا البحث .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٨٦ .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٨٧ .

ويذكر البغدادى فى « الفرق بين الفرق » عن جهم أيضا أنه وصف الله « بأنه قادر وموجد وفاعل وخالق ومحيى وميت ، لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده . وقال : لأفضل ولاعمل لأحد غير الله تعالى ، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على الجواز كما يقال : زالت الشمس ونارت الرجب ، من غير أن يكونوا فاعلين أو مستطيعين لها وصفاته » (١) .

وذهب جهم بعد ذلك (٢) إلى أن الثواب والعقاب جبر ، كما أن الأفعال كلها جبر ، وقال : إذا ثبت الجبر ، فالتكليف أيضا كان جبرا .

وكل شيء عند الجبرية (من أتباع جهم وغيره) ، عقدر أولا ، فإن الله تعالى — فى رأيهم — خلق المؤمنين مؤمنين ، والكافرين كافرين ، وإليس لم يزل كان كافرا ، وأبو بكر و عمر كانا مؤمنين قبل الإسلام ، والأنبياء عليهم السلام كانوا أنبياء قبل الوحى وهكذا (٣) .

وقد بين لنا النسفى فى « بحر الكلام » ، أن الجبرية غيا يذهبون إليه من قول بالجبر ، كانوا يستندون إلى بعض شواهد عقلية ، فيقول ما نصه : « قالت الجبرية : ليس للمبد استطاعة ، والمبد مجبور على الكفر والإيمان ، يدل عليه قوله تعالى : « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء » (٤) ، فإن الله تعالى أخبر أنهم لا يستطيعون العدل ، ومع هذا أمرهم بالعدل ، وكذلك قوله : « أنبئوني بأسماء هؤلاء » (٥) ، فإنه تعالى أمرهم مع علمه بأنهم لا يستطيعون ، وكذلك قوله تعالى : « يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود » (٦) ، وقوله تعالى خبرا عن النبي : « ربنا ولا تعملنا

-
- (١) الفرق بين الفرق ، ص ١٩٩ .
 - (٢) اللال والنحل ، ج ١ ، ص ٨٧ .
 - (٣) بحر الكلام للنسفى ، ص ١٠١ .
 - (٤) سورة النساء ، آية ١٢٩ .
 - (٥) سورة البقرة ، آية ٣١ .
 - (٦) سورة القلم ، آية ٤٢ .

ملا طاقة ثابته^(١) ، فلم يكن التكليف للعاجز جائزا ، لم يكن لهذا الدوام معنى وفائدة . وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم : « من صور صورة بيده كلف يوم القيامة بأن ينفع فيها الروح وليس بنافع »^(٢) .

ومن الواضح أن الجبرية تأولوا هذه الشواهد الثقيلة على الوجه الذي يريدون ، والواقع أن الأوامر الواردة في تلك الآيات المقصود منها بوجه عام بيان حيز الإرادة الإنسانية ، على نحو لا يهود الإنسان معه مقرا بإرادته ، حتى إذا ما عرف الإنسان نفسه بسجورها عرف الله تعالى بقدرته . وليس ذلك يعني أن الإنسان لا إرادة له أصلا كما فهم الجبرية ، وإنما يعني أن إرادة الإنسان تقوى على أشياء ولا تقوى على أشياء أخرى ، فيكون هذا مدعاة لتواضع الإنسان ، وتحقيقه بالسبودية لله ، أو بعبارات أخرى يكون هذا مدعاة لمعرفته حدوده مع الله فلا يتعداها .

ويشبه مذهب الجبرية من متكلمي الاسلام المذهب الفيلسفي المعروف بمذهب القضاء والقدر (Fatalisme) الذي يقرر أصحابه أن الانسان لا قدرة له على توجيه مجرى الحوادث في الكون من حيث أنها جميعا مقدرة قبلا ، ونجد أصحابه راضين رضاه تاما بمجاري الأقدار ، وخاصمين كل الخصوم للإرادة الالهية العليا السارية في الوجود كله ، وغير مسلمين بوجود إرادة حرة (Libre Arbitre) في الانسان . وإن شئت قلت أيضا إن الجبرية يؤمنون بسبق التقدير (Predestination) وهو من التناحية التولوجية يعني أن كل فرد قد قدر له مصيره منذ الأزل إما بالنجاة أو بالعذاب^(٣) .

(١) سورة البقرة ، آية ٢٨٦ .

(٢) بحر الكلام بمجموعة الرسائل ، ص ٥١ - ٥٢ .

(٣) لنظر

Lalande (A.) : Vocabulaire technique de la Philosophie,
Paris 1947, Art. "Fatalisme" et "Prédestination".

ولم تجد عقيدة جهم بن صفوان ومن تابعه في قوله بالجبر قبولاً عند المسلمين ، وقد كفره المعتزلة في نفي الاستطاعة ، وكفره أهل السنة بنفي الصفات وخلق القرآن ونفى الرؤية ^(١) على حد تعبير المقرئ ، والواقع أن أهل السنة لم يرضوا مقالات جهم في نفي الرؤية لحسب ، وإنما هم قد رفضوا مقالاته في الجبر أيضاً ، ولما جاء الأشعري بعده وقد أيد حل أهل السنة المشكلة ، وهو الحل الذي يتوسط بين رأي المعتزلة والجبرية ، على النحو الذي سنتبينه فيما يلي :

٦ - إله للتوسطين بين الجبر والاختيار :

ارتأى أهل السنة والجماعة — على العكس من المعتزلة — أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى ، والله تعالى يخلق أفعال العباد كلها خيراً كانت أو شراً ^(٢) . فالعبد — في رأيهم — بجميع أفعاله مخلوق لله تعالى ، يدل عليه قوله تعالى : والله خلقكم وما تعملون ^(٣) . وهو دليل على أنه خلق أنفسنا وأعمالنا .

وقد رأى أهل السنة — في معرض التبدل على رأيهم — أنه إذا قيل إن للعبد خالق لعمله ، فإن ذلك يؤدي إلى أن يكون الخالق اثنين ، ومن ادعى ذلك فقد ادعى الشرك مع الله في الخالقية ، ومن ادعى الشرك مع الله في الخالقية يكفر ، يدل على ذلك قوله تعالى : « وخلق كل شيء فقدره تقديراً » ^(٤) ، وكذلك قوله تعالى : الله خالق كل شيء ^(٥) ، وفعل العبد شيء .

(١) خطط المقرئ ، ج ٤ ، ص ١٧٠ .

(٢) انظر : بحر الكلام للنسفي ، ص ٤٠ - ٤١ ، وانظر ص ٥٩ - ٦١ وما بعدهما من هذا البحث في التعريف بأهل السنة والجماعة .

(٣) سورة الصافات ، آية ٩٦ .

(٤) سورة الفرقان ، آية ٢ .

(٥) سورة الزمر ، آية ٦٢ .

على أن السنة والجماعة ، يثبتون الإنسان ، مع ذلك ، استطاعة تحدث من الله تعالى للعبد أهل مقارنة الفعل ، لا مقدمة على الفعل ، ولا متأخرة عنه ، وهذا يعني عديم أن الإنسان مستطيع بفعل نفسه وقت الفعل باستطاعة الله تعالى إياه ، وتوفيقه ، فالإنسان عديم إذن غير مستطاع . وذلك أن الله إذا وجد من الإنسان الجهد والتقصير والثنية والاكتساب في المحبة أجرى خذلانه له ، لثبته وتقصده ، وبذلك يستحق العقوبة على فعل نفسه ، أما إذا وجد الله تعالى الإنسان متتوياً للطاعة قاصداً إليها مجتهداً في سبيلها ، فإنه في هذه الحالة يجرى عوله وتوفيقه مع فعل هذا الإنسان ، فيستحق بذلك الثواب . ولا يقول أهل السنة والجماعة بأن الله تعالى يجهز العباد على المحبة ، ثم يهديهم ، كما يقول أصحاب الجبرية الخالصة ، إذ لو كان الأمر كذلك لكان ظلماً من الله وجوراً ، والله منزه عن الظلم والجور .

هذا ، ويختلف رأى أهل السنة والجماعة في العدل عن رأى المعتزلة ، فالعدل عند أهل السنة والجماعة هو أن الله عدل في أفعاله ، بمعنى أنه متصرف في ملكه ، بفعل ما يشاء ويحكم ما يريد . فالعدل عندهم هو وضع الشيء في موضعه ، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم ، ولظلم بضده ، فلا يتصور منه جور في الحكم وظلم في التصرف . أما على مذهب المعتزلة ، فالعدل ما يقتضيه العقل من الحكمة ، وهو إصدار العدل على وجه الصواب والمصلحة (١) .

وقد جاء رأى أهل السنة والجماعة في مشكلة الجبر والاختيار وسطاً بين طرفين هما الجبرية والمعتزلة ، وإلى ذلك يشير البيهقادي بقوله : « وقالوا

(١) اللال والنحل ، ج ١ ، ص ٤٢ .

(أى أهل السنة والجماعة) في الركن السادس ، وهو الكلام في عدل الإله سبحانه وحكمته ، إن الله سبحانه خالق الأجسام ، والأعراض خبيرها وشرها ، وإنه خالق أكساب العباد ولا خالق غير الله ، خلاف قول من زعم من القدرة إن الله تعالى لم يخلق شيئاً من أكساب العباد ، وخلاف قول الجهمية إن العباد غير مكتسبين ولا قادرين على أكسابهم ، فمن زعم أن العباد خالقون لأكسابهم فهو قدرى مشرك يريه لدهواه أن العباد يخلون مثل خلق الله من الأعراض التي هي الحركات والسكون في العلوم والآراء والأقوال والأصوات . وقد قال الله عز وجل في ذم أصحاب هذا القول : « أم جعلوا الله شركاء خلقوا كثنائه فتشابه الخلق عظيم ، قل الله خالق كل شيء ، وهو الواحد القهار » (١) . ومن زعم أن العبد لا استطاعة له على الكسب ، وليس هو فاعل ولا مكتسب فهو جبرى . والمعدل خارج عن الجبر والقدرة . ومن قال إن العبد مكتسب لعمده ، والله سبحانه خالق لكسبه ، فهو سنى عدل منزّه عن الجبر والقدرة (٢) .

كما سبق يتبين أن أهل السنة والجماعة يؤمنون بأن الله خالق أفعال الإنسان ، وهم بذلك يخالفون المستزلة في أن الإنسان خالق لها ، وهم لا يؤمنون في نفس الوقت بما قال به الجبرية من أن الإنسان لا قدرة له أصلاً ، وإنما هم يرون أن الإنسان مكتسب لعمده ، والله سبحانه خالق لكسبه .

ولما جاء أبو الحسن الأشعري انحاز إلى أهل السنة والجماعة ، وحاول أن يعمق فكرتهم في صدد مشكلة الجبر والاختيار على أساس فلسفي .

أثبت الأشعري (٣) أن له إرادة واحدة قديمة أزلية متعلقة بجميع المراتب

(١) مسودة للرعد ، آية ١٨ .

(٢) الفرق بين الفرق ، ص ٣٢٧ - ٣٢٨ .

(٣) اللال والافتل ، ج ١ ، ص ٩٦ - ٩٧ .

من أفعاله الخاصة وأفعال عباده ، من حيث أنها (أى أفعال العباد) عظيمة له ،
لا من حيث أنها مكتسبة لهم ، والله قد أراد جميع الأفعال خيرا وشرا ، ونفعها
وضرها ، وكما أراد وعلم ، أراد من العباد ما علم وأمر القلم حتى كتب في اللوح
المحفوظ ، فذلك حكمه وقضائه وقدره الذى لا يتغير ولا يتبدل .

ويجوز هنا فإن العبد قادر على أفعاله ، إذ الإنسان يهيم بنفسه تفرقة ضرورية
بين حركات الرعدة والرعدة ، وبين حركات الإرادة والاختيار (١) ، والتفرقة عند
الأشعري راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة بحيث تكون متوقفة على اختيار
القادر . ومن هنا قال الأشعري إن المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة ، والحاصل
تخص هذه القدرة الحادثة .

ويرى الأشعري بعد ذلك أنه لا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث ، وذلك لأن
جهة الحدوث قضية واحدة ، لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض ، فلو أثرت
القدرة الحادثة في قضية الحدوث ، لآثرت في قضية حدوث كل محدث ، حتى تصلح
لأحداث الألوان والطعوم والروائح ، كما تصلح لإحداث الجوهر والأجسام ،
فيؤدى ذلك إلى تجريز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة .

وبين الشهرستاني كيفية صدور الفعل عن الإنسان في رأى الأشعري قائلا إن
الله أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذ
إرادته العبد ويجرد له ، ويسمى هذا الفعل « كسبا » ، فيكون خلقا من الله تعالى
ابتداء واحدا ، وكسبا من العبد مجهولا تخص قدرته (٢) .

(١) الملل والنحل . ج ١ ، ص ٩٦ - ٩٧ .

(٢) الملل والنحل . ج ١ ، ص ٩٧ .

ومن هنا عرفت نظرية الأشعري بنظرية «الكسب» ، فالفقه عنده خالق كل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان ، وبعبارة أخرى ، أفعال الإنسان لله خلقاً وإبداعاً ، وللإنسان كسباً واختياراً بقدرته الحادثة ، وإلى هنا يشير المقرئ في خططه قائلاً : « قال (أى الأشعري) : «وجميع أفعال المباد مخلوقة مبدعة من الله تعالى ، وبمكسبة للمبدع ، والكسب عبارة عن الفعل القائم بحمل قدرة المبدع» (١) .

ومن الواضح أن رأى الأشعري يصدد الإرادة يقوم على أساس من الشعور النفسى فكان الأشعري يحضى القول بأن الإنسان حر في أفعاله فيؤدى ذلك إلى القول بوجود خالقين : الله والإنسان ، وكان لا يريد القول بأن الإنسان مجبور في أفعاله فينتهى الأمر به إلى مناقضة ما يحس به الإنسان من القدرة على الفعل ، فلم يكن أمامه إلا التوسط بين طرفي الجبر والاختيار ، وحل المشكلة على أساس من الشعور ، بعدم اغفال ما يحسبه الإنسان في نفسه من إرادة وقدرة على الأعمال الاختيارية من جهة ، وعدم اغفال الإيمان بأن الله خالق كل شيء من جهة أخرى .

الفصل الخامس

مشكلة السمع والعقل

١ - تمهيد :

كانت مشكلة منزلة العقل من السمع من المشكلات الهامة في تاريخ الفكر الإسلامي فقد عني بها المتكلمون والفلاسفة على اختلافهم ، وقدموا لها الكثير من الحلول .

فالتكلمون كانوا يريدون البحث في صلة العقل بالشرع ، وهل يتقدم العقل الشرع أو يتقدم الشرع العقل ، وإلى أي حد يمكن أن يسول على العقل في مجال التشريع والمقائد . أما الفلاسفة فكانوا يريدون من بحثهم في هذه المشكلة إلى إظهار أن ما يصل إليه الفيلسوف بمقوله متفق مع حاجات به الشريعة فلا خلاف إذن بين الفلسفة التي تستخدم منهج العقل ، والشريعة المستندة إلى الوجداني .

ومحاولة المتكلمين البحث في علاقة الشرع بالعقل إسلامية النشأة والطابع فقد حث القرآن العقول على تدبر ما في الكون من آيات ، ودعا إلى استخدام العقل صراحة ، من أجل الوصول إلى الإيمان ، فكان المتكلمون في محاولتهم تلك في نطاق الشرع تماما .

أما محاولة الفلاسفة التوفيق بين الدين والعقل ، فلا تغفل في رأينا من مشكلة ظاهري ، فقد كان الفلاسفة مسيحيين بأوسطهم وبغيره من الفلاسفة أيماء إيجاب ،

تسكفوا في أن يظهروا الفلسفة اليونانية وكأنها متفقة مع الدين ، واستخدموا في هذا الصدد حروباً من التأويلات للنصوص ، في معرض التذليل على آرائهم ، لا يقرم عليها علماء الشرع من متكلمين وفقهاء ، وكما اصطنعوا في هذا السبيل نظريات بعيدة عن روح الاسلام في بعض الأحيان (١) .

وجدير بالذكر أن مشكلة السمع والعقل لم تشغل مفكرى الإسلام لحسب ، وإنما قد شغلت أيضاً مفكرى اليهودية والمسيحية ، وكان لها في الصور الوسطى في أوروبا أهمية كبيرة .

وهناك اتجاهات ثلاثة في هذه المشكلة عند متكلمي الاسلام ، فالإتجاه الأول يقرر أصحابه أن العقل يتقدم الشرع ، وهو الإتجاه المعتزلة ، والاتجاه الثاني يرى أصحابه تقرير ساطة الشرع وحدها ، ولا يجعلون العقل مدخلا فيها جاء به الشرع ، ويمثل هذا الإتجاه بعض الحشوية والظاهرية ومن نحا منحروم ، والاتجاه الثالث يتوسط أصحابه بين هذين الطرفين ، فيجعل الشرع متقدما على العقل ، ولكنه مع ذلك يجعل العقل مدخلا في فهم الشرع ، وهو الإتجاه أهل السنة والجماعة ومنهم الأشعرية .

٢. - رأى المعتزلة :

ذهب المعتزلة إلى القول بأن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبح يجب معرفتها بالعقل ، واعتناق الحسن واجتناب القبيح واجب كذلك ، أما ورود التكليف فهو اللطف الباري تعالى أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحاناً واختباراً ، ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيى عن بينة (٢) .

(١) وذلك مثل نظرية الفارابى في أن الفنى والفيلسوف يستمدان من مصدر واحد هو العقل للفعال ، فإذا كان ذلك كذلك ترتب عليه ألا يكون شمة خلاف بين وحى الفنى وحكمة الفيلسوف .
(٢) سورة الأنفال ، آية ٤٧ .
(٣) المال والفنل ، ج ١ ، ص ٤٥ .

وذهب أبو الهذيل العلاف إلى القول بأنه يجب معرفة الله تعالى بالدليل من غير خاطر (أي من غير تبليغ) ، وإن قصر الإنسان في هذه المعرفة استوجب العقوبة أبداً ، والإنسان يعلم أيضاً حسن الحسن وقيح القبح ، وعندئذ يجب عليه الأقدام على الحسن كالصدق والعدل والأعراض عن القبح كالكذب والجور^(١) .

أما النظام فإنه يرى أن الإنسان إذا كان عاقلاً متمكناً من النظر فإنه يجب عليه تحصيل معرفة الله تعالى بالنظر والاستدلال .

وقال النظام أيضاً بتحسين العقل وتقييده في جميع ما تصرف فيه الإنسان من أفعاله ، وأضاف إلى ذلك قوله ، إنه لا بد من وجود خاطرين أحدهما يأمر بالأقدام والآخر بالكف ، وبذلك يصح الاختيار^(٢) .

ومن الذين قالوا بتحسين العقل وتقييده ووجوب معرفة الله بالمقل من المستزلة أيضاً بشر بن المتمر (المتوفى سنة ٢٢٦ هـ) الذي ذهب إلى القول بأن « المفكر قبل ورود السمع يعلم الباري تعالى بالنظر والاستدلال^(٣) » ، والجعفران (جعفر بن حرب الثقفي سنة ٢٣٤ هـ ، وجعفر بن مبشر الهمداني المتوفى سنة ٢٣٦ هـ) اللذان « قالوا في تحسين العقل وتقييده إن العقل يوجب معرفة الله تعالى بجميع أحكامه وصفاته قبل ورود الشرح ، وعليه يعلم أنه إن قصر ولم يعرفه ولم يشكره طاقه حقيرة دائمة ، فأثبتا التخليد واجبا بالمقل^(٤) » . وثمامة بن أشرس (المتوفى سنة ٢١٣ هـ) الذي قال بتحسين العقل وتقييده ، وإيجاب المعرفة قبل ورود السمع كأصحابه ، إلا أنه زاد عليهم — كما يقول الشهرستاني — بأن قال « من الكفار من

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٢ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٥٨ .

(٣) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٦٥ .

(٤) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٧٠ .

لا يعلم خالفه وهو معذور ، وقال: إن المعارف كلها ضرورية ، وأن من لم يضطر إلى معرفة الله سبحانه وتعالى فليس هو مأموراً بها ، وإنما خلق العبرة والسفرة كسائر الحيوانات (١) .

حتى إذا كنا مع أبي علي الجبائي (المتوفى سنة ٢٩٥ هـ) وابنه أبي هاشم (المتوفى سنة ٢٢١ هـ) ، وهما من متأخري المعتزلة ، وجدناهما يمتنان في تأكيد سلطة العقل ، وإيجاب شريعة عقلية إلى جانب الشريعة النبوية ، وفي ذلك يقول الشهرستاني منهما : « وافقنا على أن المعرفة وشكر المنعم ومعرفة الحسن والقبح واجبات عقلية . وأثبتا شريعة عقلية ، وردها الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤثرات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل ولا يتهدى إليها فكر (٢) » .

وقد بدت تلك النزعة العقلية عند المعتزلة أيضاً في مجال أصول الفقه ، فالمصنفون منهم في أصول الفقه ، قد جعلوا العقل حاكماً شرعياً ، وحنفوا الأحكام الشرعية العملية من حيث الوجوب والتدبير والإباحة والكراهية والتحریم وفق الحسن والقبح العقليين (٣) ، والجنس مندم حسن ، لا لأن الشرع قد أمر به ، وإنما لأن الحسن ذاتي فيه ، والقبيح ليس قبيحاً لأن الشرع نهى عنه . وإنما لأن القبح ذاتي فيه .

ومكنا كان المعتزلة يعولون على العقل ويقدمونه على الشرع ، وهم قد أثبتوا للعقل منزلة عظيمة ، وأوجبوا ما يأتي به من معرفة الله ومعرفة الخير والشر والحسن والقبح وشكر النعم قبل ورود السع ، وزادوا على ذلك أن من قصر في شيء من تلك المعارف فهو مستحق العقوبة من الله .

ومن الطريف أيضاً أن المعتزلة لم يقرروا بتفاوت العقول ، وهم قد سبقوا

(١) اللال والنخل ، ج ١ ، ص ٢١ .

(٢) اللال والنخل ، ج ١ ، ص ٨١ .

(٣) قارن : الأحكام في أصول الأحكام للامدني ، ج ١ ، ص ١٢٠ .

بذلك الفيلسوف الفرنسي ديكارت (Descartes) الذي يعتبر رائد العقليين في الفلسفة الحديثة ، والذي قال : «العقل السليم هوعدل الأشياء توزعاً بين الناس»^(١) ، وقد عثرنا على نص للنفسى يبين لنا فيه إيمان المعتزلة بأن الناس سواسية في العقل ، ويقارن فيه بين نزعتهم العقلية ولزعة أهل السنة ، قائلاً : «والسلم (يقصد عند أهل السنة) أفضل من العقل ، وعقل الأولياء لا يكون كمقل الأنبياء ، وعقل الأنبياء لا يكون كمقل نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، بخلاف ما قاله المعتزلة : الناس في العقل كلهم سواء . وكل عاقل بالغ يجب عليه بقله أن يستدل بأن العالم صانعاً ، كما استدل إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه ، وأصحاب الكهف وحى الله عنهم ، حيث قالوا : «ربنا رب السموات والأرض لن ندهو من دونه إلهاً لقد قلنا إذا شططاً»^(٢) ، أى قولاً بعيداً عن الحق ...»^(٣)

٣ - آراء الحشوية والظاهرية :

ذهب الحشوية^(٤) ، وهم فريق من المتمسكين بظاهر النصوص ، إلى أنه لا مدخل للعقل في معرفة الله ، فوقفوا بذلك في الاتجاه المضاد للمعتزلة ، وقد صور لنا ابن رشد موقفهم هذا قائلاً : «أما الفرقة التي تدعى الحشوية ، فإنهم قالوا إن طريق معرفة وجود الله هو السمع لا العقل ، أعنى أنا الإيمان بوجوده ، الذي كلف الناس التصديق به ، يكفى فيه أن يتلقى من صاحب الشرح ، ويؤمن به إيماناً ، كما يتلقى منه أحوال المواد ، وغير ذلك مما لا مدخل فيه للعقل»^(٥) .

(١) عبارة ديكارت بالفرنسية :

«Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée»
Discours de la méthode, Première partie, Oeuvres, Ed. Joseph
Gilbert, p. 11.

(٢) سورة الكهف ، آية ١٤ .

(٣) بحر الكلام بمجموعة الرسائل ، ص ٥ - ٦ .

(٤) قارن ص ١٠٩ - ١١١ عن هذا البحث .

(٥) للكشف عن مناهج الأدلة ، ص ٣٦ .

وطيحي أن يوجه ابن رشد طعنة على هذه الفقرة باعتباره فيلسوفا يؤمن بشبهة العقل ، وهو لذلك يقول : « وهذه الفقرة (الحشوية) الظاهر من أمرها أنها مقصورة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع ، مفضية إلى معرفة وجود الله . فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع ... » (١) .

وذهب الظاهرية ، وهم أصحاب مدرسة فقية ، أسسها داود بن علي الأصمغاني الظاهري (المتوفى سنة ٢٧٠ هجرية) إلى التمسك أيضاً بظواهر النصوص الدينية ، ورفض الرأي والقياس ، وهم بذلك أيضاً كانوا يفتقون عند المعتزلة في اتهامهم العقل ، وقد أيد ابن حزم الأندلسي فيما بعد اتهام هذه المدرسة في الأندلس ودافع عن آرائها ، وقد صور لنا الشهرستاني موقف داود الظاهري قائلاً : « ومن أصحاب الظاهر مثل داود الأصمغاني وغيره من لم يجوز القياس والاجتهاد في الأحكام . وقال : الأصول هي : الكتاب والسنة والإجماع فقط ، ومنع أن يكون القياس أصلاً من الأصول . وقال : إن أول من قاس إلبليس ، وظن (أي داود الأصمغاني) أن القياس أمر خارج عن مضمون الكتاب والسنة » (٢) .

وعكسنا ظهر بين متكلمي المسلمين من تمسك بظواهر الشرع ، ونفى أن يكون العقل مدخلاً في التشريع اجتهاداً ، ولا شك أن أصحاب هذا الاتجاه يمثلون اتجاهاً لا عقلانياً (Antirationalisme) ، يعتمدون روح الإسلام اجتهاداً واضحاً ، فالإسلام ، بل أي شريعة من الشرائع — كما يقول الشهرستاني — « لا تنبسط .. إلا باقتراح الاجتهاد بها لأن من ضرورة الانتشار (أي انتشار الشريعة) في العالم الحكم بأن الاجتهاد

(١) للكشف عن مناهج الأدلة ، ص ٣٦ .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٢٠٦ .

معتبر ، وقد رأينا الصحابة وعلى الله عنهم كيف اجتمعوا وكلم قاسوا .^(١)

٤ - آراء أهل السنة والجماعة :

اتخذ أهل السنة والجماعة بحدود مشكلة علاقة العقل بالشرع ، أو السمع موقفا خاصا ، مؤداه أن الراجبات الشرعية كلها بالسمع ، والمعارف كلها بالعقل ، فالعقل لا يسن ولا يقيح ، ولا يقتضى ولا يوجب^(٢) .

ويتوسط أهل السنة والجماعة بين طرفين هما الحسوية والمنزلة ، لا يهزلون العقل عن الشرع ، كالحسوية ، ولا يقدمون العقل على الشرع كالمنزلة ، وقد بين النزالي في كتابه « الاقتصاد في الاعتقاد »^(٣) موقفه (وهو معبر عن موقف أهل السنة والجماعة المتوسط) قائلا إن الحشوية الذين جحدوا على التقليد واتباع الظاهر ، والمنزلة الذين غلوا في تصرف العقل حتى صادموا به قواعد الشرع ، كلاهما مخطئ . ، فالحسوية قد مالوا إلى التفريط ، والمنزلة قد مالوا إلى الإفراط ، والذي ينكر النظر لا يستنبطه الرشاد ، لأن البرهان العقل هو الذى نعرف به صدق الأنارح ، والذي يقتصر على محض العقل ، ومن لا يستغنى بنور الشرع لا يهتدى إلى الصواب ، لأن العقل يهتريه المي والحصر . وبذلك أرى النزالي ضرورة استخدام العقل في مجال الشرع بم عدم تمجديه عليه .

وقد ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن الراجبات كلها سمعية ، والعقل لا يوجب شيئا ، ولا يقتضى تحسينا ، ولا تقيحا ، فرفة الله عز وجل بالعقل تحصل وبالسمع تحجب ، قال الله تعالى : دوما كنا معذبين حتى نبصك رسولا^(٤) ، كذلك شكر المنعم ، وإثابة المطيع ، وعقاب العاصي يجب بالسمع دون العقل ، ولا يجب

(١) المال والنحل ، ج ١ ، ص ٢٠٦ .

(٢) المال والنحل ، ج ١ ، ص ٤٢ .

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٢ .

(٤) سورة الاسراء ، آية ١٥ .

عن الله تعالى شيء ما بالفعل ، ولا الأصلح ولا العطف . . . (١) .

وفي مجال أصول الأحكام الشرعية أيضا نجد الأشعرية يخالفون المعتزلة ، فقد رأينا المعتزلة يميلون العقل حاكماً شرعياً ، ويصنفون تلك الأحكام وفق الحسن والقيح العقلين ، أما الأشعرية فقد ذهبوا إلى القول بأنه لا حكم لأفعال المعتزلة قبل ورود الشرع ، وإلى أن ثبوت الحكم يكون بالشرع لا بالعقل ، والعقل غير موجب ولا محرم . فإذا كان الأمر كذلك يكون الفعل للمأمور به حسناً لأن الفرع أمر به ، ولا يكون مأموراً به لأنه حرم ، والفعل المنهى عنه يكون قبيحاً لأنه منهى عنه ، ولا يكون شبيهاً عنه لأنه قبيح ، والحاكم هو الشارع ، ولا دخل للعقل ، وإنما العقل لا يخرج عن كونه آلة لفهم الخطاب الشرعي (٢) .

وذهب الغزالي ، وهو من أئمة الأشعرية - في كتابه « المستصفى » إلى أن الحاكم هو الله ، وأن العقل لا يحسن ، ولا يقيح ، وأنه لا حكم للأفعال قبل ورود الشرع (٣) .

ونعقب سيف الدين الأمدى - وهو أحد كبار الأشعرية وطعنا أصول الفقه - المتوفى سنة ٥٦٤ هـ ، إلى ما ذهب إليه المتقدمون عليه من الأشعرية في هذه المسألة ، فهو يقول : « أعلم أنه لا حاكم سوى الله تعالى ، ولا حكم إلا ما حكم به ، ويتفرع عليه أن العقل لا يحسن ولا يقيح ، ولا يوجب شكر المنعم ، وأنه لا حكم قبل ورود الشرع (٤) » .

(٢) العقل والنقل ، ج ١ ، ص ١٠٩ - ١٠٢ .

(٣) محمد عبد الرحمن عبيد المخلوي : تسهيل الوصول إلى مصلح الأصول ، للتأخر ١٣٤١ هـ ، ص ٤٤ ، وقارن أيضاً : الأحكام في أصول الأحكام للأمدى ، ج ١ ، ص ١٣٠ .

(٤) المستصفى في أصول الفقه ، للتأخر ١٣٢٢ هـ ، ص ٥٥ - ٥٦ .

(٥) الأحكام في أصول الأحكام ، ج ١ ، ص ١٦٣ .

وإذا كان المعتزلة قد جعلوا العقل حاكماً ، وجعلوه يميز بين الحسن والقبيح في مجال الأحكام الشرعية ، وكان الأشعرية قد جعلوا الله حاكماً ، ولم يقبوا قدرة العقل على التحسين والتفسيح ، فإن الخنفية^(١) (وهم من أهل السنة) قد توسطوا بين المعتزلة والأشعرية ، في هذا الصدد ، فقالوا إن للعقل « دخلاً في معرفة حسن بعض الأشياء ، وقبحها قبل ورود الشرع ، وليس يحاكم ، بل الحاكم هو الله تعالى لجميع المأمورات فيها حسن آخر ثبت بكونه مأموراً به ، وهو لا ينافي الحسن الثابت قبل الأمر ، فالإيمان مع كونه حسناً في نفسه ، لأنه إذا نظر العقل في ماهيته وجدها شكراً للتمتع بتوحيده ، وتهديقاً له — حسن أيضاً لكونه مأموراً به .

بما سبق يبين أن أهل السنة والجماعة ، ومنهم الأشعرية ، لم يجعلوا العقل تلك المنزلة التي رأيناها له عند المعتزلة ، فالأشعرى مثلاً يرى أن العقل آلة للإدراك فقط ، وأن الوحي هو مصدر كل معرفة ، كما لا يوجب العقل عنده شيئاً من المعارف ولا يقتضى تحسبنا ولا تنقيحاً ، ولا يوجب على الله شيئاً ما من رعاية مصالح العباد والعطف وما إلى ذلك .

وبذكرنا رأى الأشعرى وأصحابه في هذا الشأن بما ذهب إليه الفيلسوف ديكارت ، فكما ذهب الأشعرى إلى القول بأن الله خالق كل شيء ، وأنه لا حسن ولا قبح ولا خير ولا شر إلا ما اقتضت إرادة الله ، كذلك قرر ديكارت^(٢) أن كل شيء يعتمد في وجوده على الله ، ويستحيل أن يتصور غير ذلك ، وليس الأمر متعلقاً بما هو موجود فقط ، وإنما ليس من نظام ولا قانون ولا دافع من دوافع الخير أو

(١) تسهيل الوصول إلى علم الأصول ، ص ٤٥ .

Descartes : Réponses aux sixièmes objections, VIII, (r)
Oeuvres, P. 463.

(م) ١١ — علم للكلام.

الحق إلا وهو خاتم الله . وسبرديكارت من رآيه هنا بشارات أخرى فيقول :
إن الأشياء المتصفة بأنها خيرة جدا يعود السبب في خيريتها إلى ما أراده الله ، ثم
يقول أيضا مانعه : « وإن قايه لا ينبغي أن نظن أن الحقائق الأزلية تتوقف على
العقل الإنساني أو على وجود الأشياء ، وإنما على الإرادة الإلهية فقط » (١) .

ثبت المراجع

مراجع الكتاب

(١) المراجع العربية :

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - كتب المطاح .
- ٣ - ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ، أربعة مجلدات ، بيروت ١٣٧٣ هـ = ١٩٥٤ م .
- ٤ - ابن الأثير : الكامل ، القاهرة ١٣٤٨ هـ .
- ٥ - ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، القاهرة ، بولاق ، ١٣٢١ هـ .
- ٦ - ابن تيمية : القيدة الحوية .
- ٧ - ابن تيمية : جواب أهل الإيمان ، القاهرة ١٣٢٣ هـ .
- ٨ - ابن الجوزي : تليس إبليس ، القاهرة ، نشر الحافى ، ١٣٤٠ هـ .
- ٩ - ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ١٣١٧ هـ .
- ١٠ - ابن خلدون : المقدمة ، القاهرة ، المطبعة البنية ، بدون تاريخ .
- ١١ - ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، القاهرة ١٣٢٨ هـ = ١٩١٠ م .
- ١٢ - ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ، القاهرة ، ١٩٦٠ .
- ١٣ - ابن عبد ربه : العقد الفريد ، القاهرة ١٩٤٠ .
- ١٤ - ابن قتيبة : كتاب المعارف ، طبعة المطبعة الإسلامية .
- ١٥ - ابن القيم : إعلام الموقعين عن رب العالمين .
- ١٦ - ابن المرقضي . المنية والأمل ، حيدرآباد ١٣١٦ هـ .
- ١٧ - ابن تيمية : شرح العيون .
- ١٨ - ابن النديم : الفهرست ، ليبزج ١٨٧٢ م .

- ١٩ - أبو الحسن الأشعري الإبانة عن أصول الديانة ، حيدر آباد ١٣٢١ هـ
٢٠ - أبو الحسن الأشعري : كتاب الصلح في الرد على أهل الزيغ والبدع ،
نشرة الأب ريتشارد يوسف مكارثي ، مع ترجمة له إلى الإنجليزية ، بيروت ١٩٥٢ م.
٢١ - أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ، نشر ريتش ، استانبول

١٩٢٩ م

- ٢٢ - أبو حنيفة : الفقه الأكبر ، حيدر آباد ١٣٢١ هـ .
٢٣ - أبو المعين النسفي : بحر الكلام ، مجموعة الرسائل ، مطبعة كردستان

١٣٢٩ هـ = ١٩١١ م

- ٢٤ - أحمد أمين : بحر الإسلام ، القاهرة ١٣٤٧ هـ = ١٩٢٨ م
٢٥ - أحمد رافع الحسيني الطهطاوي : كمال المتأني ، القاهرة ١٣١٣ هـ .
٢٦ - الأمانى (سيف الدين) : الإحكام في أصول الأحكام ، القاهرة

١٣٣٣ هـ = ١٩١٤ م

- ٢٧ - الإجمعي (محمد الدين) : للواقف ، طبع استانبول ، ١٢٨٩ هـ .
٢٨ - البغدادي (عبد القاهر) : الفرق بين الفرق ، القاهرة ١٣٢٨ هـ

= ١٩١٠ م

- ٢٩ - الفتازاني (سعد الدين) : شرح العقائد النفسية ، القاهرة ١٣٥٨ هـ

= ١٧٣٩ م

- ٣٠ - التهاوي : كشف اصطلاحات الفنون .

- ٣١ - المجراني : الترميمات .

- ٣٢ - حسن صديق خان ، أجد العلوم .

- ٣٣ - الحياطي المعتزل : كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملعون ،

تحقيق ونشر الدكتور نيجج ، القاهرة ١٣٤٤ هـ = ١٩٢٥ م .

- ٣٤ - دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة الدكتور أبو ريدة ،

القاهرة ١٩٥٤ م .

- ٣٥ - الدعي : ميزان الاعتدال ، القاهرة ١٣٢٥ هـ .
- ٣٦ - الرازي (غر الدين) : التفسير الكبير ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ٣٧ - الرازي (غر الدين) : اعتقادات فرق المسلمين وللشركين ، القاهرة ١٩٢٨ م .
- ٣٨ - الرازي (غر الدين) : المسائل الخمسون في أصول الكلام ، مجموعة الرسائل ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .
- ٣٩ - زهدى جار الله : المختارة ، القاهرة ١٩٤٧ م .
- ٤٠ - سيد مرتضى بن داعي حسنى وازى : بصيرة العوام في معرفة مقالات الأنام ؛ طبع طهران بالفارسية ، ١٣١٣ هـ .
- ٤١ - الشهرستاني : الملل والنحل ، تحقيق سيد كيلاى ، القاهرة ١٩٦١ م .
- ٤٢ - طاش كبرى زادة : مفتاح السعادة .
- ٤٣ - عبد الجبار (القاضي) : المغنى في أصول الدين (الدار المصرية للتأليف والترجمة) .
- ٤٤ - عبد الجبار (القاضي) : المحيط بالتكليف ، تحقيق عمر السيد حوى ومراجعة الأستاذ الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، القاهرة ١٩٦٥ .
- ٤٥ - عل سالى النشار (الأستاذ الدكتور) : نفاة الفكر القلبي في الاسلام ، الطبعة الأولى ، القاهرة ١٩٥٤ م .
- ٤٦ - الغزال : المنقذ من الضلال بهامش الانسان الكامل للجبلى ، القاهرة ١٣١٦ هـ .
- ٤٧ - الغزالى : الاقتصاد في علم الاعتقاد .
- ٨٣ - الغزالى : المستصفى في أصول الفقه ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .
- ٤٩ - الكستلى : حاشية على شرح العقائد النسفية ، القاهرة ١٩٣٩ م .
- ٥٠ - محمد أبو زهرة (الشيخ) : تاريخ المذاهب الاسلامية .
- ٥١ - محمد البهى (الأستاذ الدكتور) : الجانب الالى من التفكير الاسلامى ، القاهرة ١٩٤٨ م .

- ٥٢ — محمد حسين آل كاشف الغطاء: أصل الفسقة وأصولها ، القاهرة ١٣٧٧ م .
- ٥٣ — محمد رشيد رضا: الخلافة أو الإمامة العظمى .
- ٥٤ — محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية ، القاهرة ١٣٨١ هـ .
- ٥٥ — محمد عبد الرحمن عبد الحلاوي: تنزيل الوصول إل علم الأصول ، القاهرة ١٣٤١ هـ .
- ٥٦ — محمد عبد الحادي أبو رينة: (الأستاذ الدكتور) - إبراهيم بن سيار
تنظيم وآرائه الكلامية والفلسفية ، القاهرة ١٣٦٥ هـ = ١٩٤٦ م .
- ٥٧ — محمد عبده (الأستاذ الأمام) : رسالة التوحيد ، القاهرة ١٣٦١ هـ .
- ٥٨ — مرقضى السكرى: عبدالله بن سبأ ، القاهرة ١٣٨١ هـ .
- ٥٩ — المسعودي: مروج الذهب ، القاهرة ١٩٥٩ .
- ٦٠ — مصطفى عبد الرزاق (الأستاذ الأكبر) : تمهيد لتاريخ الفلسفة
الإسلامية ، القاهرة ١٩٤٤ م .
- ٦١ — المقرئى: الخطب ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
- ٦٢ — الملبى: الفقيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، استنبول ١٩٣٦ م .
- ٦٣ — التومثقى: فرق الفسقة ، نشر ريتز . ليزج ١٩٣١ م .
- ٦٤ — الهروي (أحمد بن يحيى بن محمد الحفيد) : الهدى الضيف من مجموعة
الحفيد ، القاهرة ١٣٢٢ هـ .

(ب) المراجع الأجنبية :

- (1) Duget : Histoire des philosophes et des théologiens musulmans.
- (2) Huges : Dictionary of Islam, London 1935.
- (3) Macdonald : Development of Muslim Theology, jurisprudence and constitutional theory, New York 1926.
- (4) Lalande (A) : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris 1947.
- (5) Rénan : Averroes et l'averroïsme, Paris 1860.
- (6) Tritton : Muslim Theology, London 1947.
- (7) Watt : Free will and predestination in early Islam, London 1948.
- (8) Weisnick : The Muslim Creed.
- (9) Encyclopedia of Islam.

فهارس

الأعلام والتبليغ والمؤلفات والمآخذ

فهرس الاعلام

ابن حدره: ١٦٥، ٢٧، ٣٥	(١)
ابن تقيّة: ١٦٥، ٢٠	ابراهيم (عليه السلام): ١٥٦، ٨٠
ابن القيم: ١٢، ١١٣، ١٦٥	ابن أبي الحديد: ١٦٥، ٥٨، ١٥٣، ٥١
ابن كرام (أبو عبد الله محمد بن كرام)	ابن الأثير: ١٦٥، ١١٢
السبستاني: ١٠٨	ابن كيميّة (أبي الدين): ٥٩
ابن المرتضى: ١٦٥، ٥٣	١٦٥، ١٣٤—١٣١
ابن المقفع: ٢٣	ابن الجوزي: ١٦٥، ٣٦
ابن نباته: ١٦٥	ابن حزم: ١٣٤، ٢١، ١٤٠، ٤
ابن القيم: ١٦٥، ٢٣	١٧٠، ٥٦، ٤٥، ٤٤، ٤٣، ٤٢، ٣٧، ٣٦
ابن وائل: ١٧	١٦٥، ١٥٨، ١٠١، ٧٣، ٧٢
أبو بكر الصديق: ١٩، ١٧، ١٥	ابن خلدون: ١٧٠، ١٦، ١٤٠، ١٠، ٣
٥٨، ٥٦، ٥٥—٥٤، ٥١، ٣٥، ٣٢	١٦٦، ٦٥، ٦٤، ٦٣، ٥٣، ٢٦، ٢٥، ١٨
٩٥، ٩٤، ٧٦، ٧٣، ٦٨، ٦٧، ٦٥	١٨٠، ٧٧، ٧٤، ٧٣، ٧١، ٧٠، ٦٩، ٦٨
١٤٦، ٩٦	١٦٥، ٩٦، ٩٥
أبو بكر: ٤١	ابن الراوندي: ١٠٦، ٥٦
أبو ثوبان المرحوم: ٤٣	ابن رشد: ١١٠، ١٢٩، ١٣١
أبو الجارود زياد بن أبي زياد: ٩٦	١٦٥، ١٥٨—١٥٧
أبو حنيفة: ١٦٦، ٦٢، ٦١، ٥٣	ابن سينا: ١٦٥، ٨٥
أبو ريدة (الأستاذ الدكتور محمد)	ابن شاذلي: ٥٦
عبد الحادي: ١٦٧، ١١٧، ٥٦، ٢٤	ابن عباس: ١٣٩، ١٣

١٦٦، ١٦٥، ١٦١، ١٥٩	أبو شمر: ٤٣
الاسم (أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان)	أبو موسى الأشعري: ٣٥، ٣٣
٥٥، ٥٤، ٥٣	أبو المذيل العلاف: ١٠٦، ١٥٠
أغا خان الرابع: ٨٩	١١٤ — ١١٧، ١١٣، ١٤١، ١٥٥
أفلاطون: ٢٣	أبو هريرة: ١٣، ٤٧، ١٣٧
أفلوطين الإسكندري: ٩٣	١٣٨، ١٣٩
الأمدي (أبو الحسن): ١٥٦، ١٦٠، ١٦٦	أحمد أمين (الاستاذ): ١٦٦، ٣٤
أنباز قليس: ١٠٧	أحمد بن حنبل: ١٢٦، ٦٢، ٦٠
أنس بن مالك: ١٣، ١٣٩	أحمد المجبسي: ١١١
الأوزاعي (الإمام): ٤٠	الأخف بن قيس: ٤٥
الأيحي: ١٦٦، ٢٧، ٢٦، ٤	آدم (عليه السلام): ١١١
(ب)	أرسطو: ١٥٣، ١١٥، ٢٣، ٢٠
الباقر (أبو جعفر محمد بن علي):	أسامة بن زيد بن حارثة السكلي: ٤٢
١٢٤، ١٢٢، ٧٩، ١٧٧	الإسكافي (أبو جعفر): ٥٦
الباقلاني (القاضي أبو بكر): ١٦١	إسماعيل (بن جعفر الصادق):
١٢٩، ٧٣، ٧٢	٩١، ٨٩، ٨٨، ٧٧
بشر بن المعتمر: ١٥٥، ١١٣، ٥٠	الأشتر: ٣٣
البغدادى: ١٢، ١٠٢، ٣٧، ٣٥، ٤٨	الأشعث بن قيس: ٣٣
١٠٨، ١٠٤، ١٠٣، ٩٣، ٦٢، ٥٨، ٥٣	الأشعري (أبو الحسن): ٤٣، ٤٨
١٠٩، ١٣٩، ١٤٦، ١٤٩	٦٠، ٦١، ٦٢، ٧٢، ٧٣، ٧٤
١٦٦	١١٥، ١١١، ١٠٧، ١٠٦، ١٠٥
	١١٧، ١٢٦، ١٢٩، ١٥٠، ١٥٢

جعفر بن مبشر : ١٥٦ ، ٥٧ ، ١٥٥

جعفر الصادق : ٨٩

جهم بن صفوان : ١١٣ ، ١١٢

١٤٦ — ١٤٥ ، ١١٣

الجهاد (أبو جعفر محمد بن علي) :

٧٩

جواد زهير : ٢٠

الجويني (أبو المال) : ٦٢

الجيلي (عبد الكريم) : ١٣

(ح)

الحاجح بن يوسف التقي : ٣٧

الحسن البصري : ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨

الحسن بن صالح بن حمي : ٩٦

الحسن بن علي : ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٨ ، ٧٧

٨١ ، ٩٥ ، ٩٦

حسن رضوان (الشيخ) : ٩٩

حسن صديق خان : ١٦٦ ، ١٦٧

الحسين بن علي : ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ٨١

٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦

(خ)

الخياط (المعتزلي) : ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١

١٥٦ ، ١٤٣ ، ١٦٦

بيان بن سحمان : ١٠٥

(ت)

تريون : ٦٨

التفتازاني (سعد الدين) : ٤ ، ٥

١٨ — ١٩ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٣٢ ، ٤٧ ، ٥٧

٦٤ ، ٦٥ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧٣ ، ١٣٠ ، ١٣١

١٦٦

التهاوي : ١٠٤ ، ١١٠ ، ١٦٦

(ث)

ثعلبة بن أشرس : ١٥٥

(ج)

جابر بن عبد الله : ١٣ ، ١٣٩

الجاحظ : ٥٧ ، ٥٨ ، ١١٩

الجبائي (أبو علي) : ٥٠ ، ٥٨ ، ١٦٠

١١٩ ، ١٢٦ ، ١٥٦

الجبائي (أبو هاشم) : ٥٠ ، ٥٨

١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٩ ، ١٥٦

جبريل (عليه السلام) : ١١١

الجرجاني : ٩ ، ١٠ ، ١٠٩ ، ١١٠

١٣٨ ، ١٦٦

الحمد بن درم : ١٢ ، ١٣ ، ١١٢ ، ١٢٩

جعفر بن حرب : ٥٧ ، ١٥٥

(د)

داود بن علی الاصفهانی : ۶۰ ،

۱۲۶ ، ۱۵۸

دوجا : ۱۶۸

دی پور : ۲۴ ، ۱۶۶

دیگارت (رینیہ) : ۱۵۷ ، ۱۶۱

۱۶۲

(ذ)

الذبی : ۱۰۸ ، ۱۶۶

(ر)

الرازی (فخر الدین) : ۷ ، ۳۱ ،

۴۰ ، ۶۲ ، ۶۳ ، ۶۴ ، ۶۷ ، ۱۰۳ ،

۱۶۶

رافع الحسینی الطباطبائی (أحمد) :

۱۶۶ ، ۱۶۱

رحمة الله بن خليل الهندی : ۲۲

الرشید (مارون) : ۲۳

الرضا (أبو الحسن علی بن موسی) :

۷۹

رینان : ۲۸ ، ۱۶۸

(ز)

الزبیر : ۱۵ ، ۳۵ ، ۴۹ ، ۵۰ ، ۷۴

زهدی جار الله : ۱۱۳ ، ۵۶ ، ۱۶۶ ،

زید بن حارثة : ۴۵

زید بن حصین الطائی : ۲۳

زید بن علی بن الحسن (الإمام) :

۴۶ ، ۷۷ ، ۹۳ ، ۹۴ ، ۹۵ ، ۹۶

(س)

سالم مولی أبي حذيفة : ۵۲

سعد بن أبي وقاص : ۴۲ ، ۴۵

سعد بن عباد : ۷۰

سعد بن مالك : ۴۵

سفيان الثوري : ۶۰ ، ۱۶۶

سلم بن أحوذ المازنی : ۹۴ ، ۱۱۲

سليمان بن جرير : ۵۷ ، ۹۶

سید کیلانی : ۲۱

سید مرتضی بن داعی حسنی رازی :

۱۶۷ ، ۱۱۸

(ش)

الشافعی (الإمام) : ۶۲

شبيب بن يزيد بن أبي نعيم : ۳۷

الشمرقانی : ۹۱

الشمرانی : ۵

الشهرستاني : ۴ ، ۱۵ ، ۲۱ ،

۲۴ ، ۳۴ ، ۳۶ ، ۳۷ =

التوطى (هشام بن عمرو) : ٥٣

٩٥٥٤

الفيروز اباى : ١٣٨٠١٤

(ق)

القلاسى (أبو العباس) : ٦٠

١٢٦٠٦١

(ل)

الكاظم (أبو ابراهيم موسى بن

جعفر) : ٨٩٠٧٩٠٧٧

كثير التوى : ٩٦٠٥٧

الكستلى : ٦١٠٥٩

الكبى : ٥٧٠٥٣٠٥٠٠٣٥

١٤٣٠١١٩٠١٠٧٠٧٢

الكلابى (عباد بن سعيد) : ٦٠

١٢٦٠٦١

كهمس : ١١١

(ل)

لالاند (أنثريه) : ١٦٨٠١٥٧

(م)

المائيدى (أبو منصور) : ٦١

ماكبوتالى (دىكان) : ٣٨٠١٩٠

١٦٨٠١١٣٠١١٣٠٨٩٠٦٨٠٤١١٤٠

على زين المايدى : ٧٧٠٧٧

٩٦٠٨١

على سامى النشار (الاستاذ الفكتور) :

١٦٧٠١٢٣٠٨٩

عمار بن ياسر : ٨٢

عمر بن الخطاب : ١٥٠١٧٠١٩٠

١٣٨٠٩٥٠٩٤٠٧٣٠٦٨٠٦٧٠٥٢٠٣٦

١٤٦

عمرو بن العاص : ٧٤٠٥٦٠٣٥

عمرو بن عبيد : ٥٠٠٥٤٠١٢٠٥٤

١٢١

عمى (عليه السلام) : ١٢١٠٧٢

(غ)

الغزالى (الإمام أبو حامد) : ١٣٠٦٥

١٦٧٠١٦٠٠١٥٩٠٦٧

غيلان التمشق : ١٢٠١٢٠٠٤٣٠٢٠

١٤٠٠١٢٩٠٤٤

(ف)

القرائى : ١٥٤

قائمة (رضى الله عنها) : ٩٦٠٩٤

قريد البرين الطار : ٩٩

قشك : ١٦٨٠٤١٢٤

مرضى السكرى : ١٦٨٠١٠٣ :
الردار (المترى) : ٥٦ :
مروان بن الحكم : ١٦ :
مروان بن محمد (الخلقة) : ١١٢ :
مسعود بن فديك القيمي : ٣٣ :
المسعودى : ١٦٨٠٥٣ : ٥١ : ٥١ :
مسلم (الإمام) : ٤١ :
المسيح (عليه السلام) : ١٠٤ : ٨٧ :
مصطفى بن الرازق (الاستاذ
الأكبر) : ١١ : ١٦٨ : ٢٤ : ١١ :
معاوية بن أبي سفيان : ١٦٠١٥ :
٧٦ : ٧٤ : ٥٦ : ٤٦ : ٢٤ : ٣٣ :
معيد الجهنى : ١٦٧ : ١٧٠ : ١٣٩ : ١٤٠ :
المصمم (الخلقة) : ٥٠ :
معمربن جواد مسلمى : ١١٨ : ١١٩ :
المعزة بن سعيد : ١٠٥ :
المقرئى : ١٣ : ٣٧ : ٣٨ : ٤٣ : ٤٦ :
١٠٥٤ : ١٠٠٥ : ٩٦ : ٦٦ : ١٠١ : ٨٠ :
١٠٩ : ١٢٦ : ١٣٢ : ١٥٢ : ١٦٨ :
المطلى : ٤٥ : ٨٧ : ١٠٤ : ١٦٨ :
المنصور (الخلقة) : ٢٣ : ٨٨ :
المهدي (أبو القاسم محمد بن الحسن) :

٨٤ : ٧٩

مالك بن أنس : ٦٠ : ٦٢ : ١٢٥ :
الماورن (الخلقة) : ١٣ : ٢٤ :
٨٩ : ٥٠ :
المتوكل (الخلقة) : ٥٠ :
المطاسي (الخارث بن أسد) : ٦٠ :
١٢٦ : ٦١ :
المخلوى (الشيخ محمد عبد الرحمن
عبد) : ١٦٧ : ١٦٠ :
محمد أبو ذهره (الشيخ) : ١٦٧ : ١٧٢ :
محمد بن إسحاق (الكتوم) :
٩١ : ٨٩ : ٨٨ :
محمد بن الحنفية : ٤٦ : ٧٧ :
محمد بن عيسى : ١١١ :
محمد بن مسلمة الأنصارى : ٤٢ : ٤٥ :
محمد بنى (الاستاذ الدكتور) : ٢٠ :
محمد الحبيب : ٨٩ :
محمد حسين آل كاشف الغطاء :
١٦٧ : ٨٦ : ٧٨ : ٧٦ : ٧٥ :
محمد رشيد رضا : ٦٧ : ١٦٧ :
محمد رضا المفطر : ٧٨ : ٧٩ : ٨٠ :
١٦٧ : ١٢٢ : ٨٧ : ٨٤ :
محمد عبيد (الاستاذ الإمام) :
١٦٨ : ٢١ : ١٩

هشام بن الحكم : ١٠٥٠١٠١
 هشام بن سالم الجواليقي : ٧٠١
 هشام بن عبد الملك : ٩٤٠٢٠
 هوروقز : ١٤٢
 هيرج : ١٦٨
 (و)
 وات : ١٦٨
 الواثق (الخليفة) : ٥٠
 واصل بن عطاء : ٤٦ — ٥٤٠٥٠
 ١١٣٠٩٤ — ١٤٠٠١١٤ — ١٢٤٠١٤١
 (ي)
 يحيى بن زيد : ٩٤
 يوحنا النعماني : ١١٦
 يوسف بن عمر التقي : ٩٤
 يوشع بن نون : ١٠٢
 يونس الأسواري : ١٤٠

موسى عليه السلام : ٨١
 (ن)
 نحنة بن عويمر الخنفي : ٣٧
 النسفي : ١٨ ١٨٠٦٤٠٠٦٩٠٧٠٧٢
 ١٦٦٠١٥٧٠١٤٦٠١٤٣٠٧٣
 نصر بن سيار : ٩٤
 النظام (إبراهيم بن سيار) :
 ١١٧٠٥٨٠٥٦ — ١١٨٠١١٨٠١٤١
 ١٥٥
 التوتيني : ١٤٥٠١٠٥٢٠٥٦٠٥٦
 ١٦٨
 نيكولسون (رينولد) : ١٦
 (ه)
 الهادي (أبو الحسن علي بن محمد) : ٧٩
 هارون (عليه السلام) : ٨١
 الهروري : ١٦٨٠٢٧

فهرس الفرق والطوائف

أهل السنة والجماعة : ١٤ ، ١٨ ،	(١)
١٩ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٧ ، ٤٢ ، ٤٤ ،	الإباضية : ٣٦
٤٨ ، ٤٩ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ — ٧٤	الإباضية عشرة : ٧٨ ، ٧٧ — ٨٨
٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٩٩ ، ١٠٩ ،	١٢١ ، ٩٦ ، ٨٩
١٢٠ ، ١٢٦ ، ١٣٦ ، ١٤٥ ، ١٤٨ —	إخوان الصفا : ٩٠
١٥٠ ، ١٥٤ ، ١٥٧ ، ١٥٩ — ١٦٢	الأزارقة : ٣٦ ، ٤٨
أهل الكتاب : (٢١) ، ٢٢	الإسماعيلية : ٥٧ ، ٧٧ ، ٧٨
(ب)	٨٨ — ٩٣ ، ١٣٤
الباطنية : ٨٨ ، ٩٠	الأشعرية : ٥٩ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٧٢
البرية : ٩٦	٩٩ ، ١٢٦ — ١٣١ ، ١٣٤ ، ١٣٦
البيانية : ١٠٥ ، ١٠٧	١٤٥ ، ١٥٤ ، ١٦٠ — ١٦٢
(ت)	أصحاب الحشامين : ١٠٧
التلمية : ٨٨ ، ٩٠	الأفلاطونية الحديثة : ٢٠ ، ٢٣
التومية : ٤٢	الإمامية : ١٨ ، ٥٧ ، ٦٣ ، ٧٨ ، ٨١
(ث)	٨٧ ، ٨٨ ، ٩٧
الغالية : ٣٦	الأمويون : ١٧ ، ١٨ ، ٤٠ ، ٤١
التقية : ١٠٦	٤٨ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٩٤ ، ١١٢
القرطانية : ٤٢ ، ٤٣	الانصار : ١٥ ، ١٧ ، ٣٢ ، ٤٣ ، ٧٠
(ج)	أهل الحديث : ٦٢ ، ١٠٩
الجارودية : ٩٦	أهل الرأي : ٦٢

(3)

الرافضة (الرافضة) : ١٣١٤

4 1-041-14 1-741-1494 4 TV

177 = 1-V

الرواقية : ١٤٢

(3)

الوراشة : ٢٣

407 07 17 11 : 4-2-91

1V — 1T : VA : VV : VT : 10

(5)

البقرة: ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤ - ١٠٥

304

الف: ١ - ١١، ١٢، ١٣

6172-140 47-01617

174 • 175

الطبعة: ٥٧ : ٩٦

(۷)

الحاقى (القمب) : ٦٩

الطبعة : ٢٧

الحياة : ١٤ ، ١٥ ، ١٨ ، ٢٩ ،

==17 46101461 00 074 074

الحياة :

— ۱۴۴ = ۱۲۶ = ۱۲۰ = ۱۰۰

21A

الجزيرة الخالصة : ١٤٤

الجزيرة المتوسطة: ١٤٤، ١٤٥

المجرة (من الصورة) : ٥٧

الحجة: ١٣ : ١١٢ : ١١٢ : ١١٢

10-112

(r)

الحرة: ١٠٩ - ١١١، ١١٢، ١١٣

$$10^2 \times 10^4 = 10^6 \times 10^2$$

المحلولون: ١١١، ١١٢

الخبز (للحم) : ٦٦

المختار (للشعب): ٦١

الحل: ٢٧ : ١٧١

(f)

YA: 44-1

الخواريج: ١٥، ١٦، ١٨، ٢٩

44-38861-77-7

OPTIONAL: OF: EA: CY: EE

WV = VL + VT TF = OA

(2)

Abstract

الفيلاية : ٤٣

(ف)

الفاطميون : ٨٩

المنطحية : ٧٨

(ق)

القدرية : ١٢ ، ٤٣ ، ١١٨ ، ١٣٦

١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٥٠

القدرية المرجحة : ٤٣

سبق التقدير (مذهب) : ١٤٧

القرآن : ٦٢

القرآن : ٩٠

القتضاء والتشريع (مذهب) : ١٤٧

(ك)

الكرامية : ١٠٨ — ١٠٩

الكيسانية : ٤٦ ، ٧٧

(م)

المالكي (المذهب) : ٦١

المانوية : ٢٣ ، ١٠٦

المباركية : ٨٨

المجسمة : ١٠٢ ، ١١٢ ، ١١٤

١٢١ ، ١٢٦

المجوس : ٨ ، ٢٣ ، ٦٦

المجوسية : ٢٣ ، ١٣٨

المحدثون : ٦٢

الحكمة الأولى : ٣٧

٤٨ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٦٢

٦٤ ، ٧٠ ، ٧٣ ، ٧٤ — ٧٨ ، ٨٠

٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٦

١٢١ ، ١٢٤ ، ١٢٥

(ص)

الصائبة : ٨

الصالحية : ٤٢ ، ٩٦

الصغانية : ٦٠ ، ١٢١ ، ١٢٥

١٢٦

السفرية : ٣٦

الصفوية : ٥٩ ، ٦٢ ، ٨٢ ، ٩٣

٩٩ ، ١٣٢ ، ١٣٥

(ط)

الطبية : ٨٩

(ظ)

الظاهرية : ١٥٤ ، ١٥٧ ، ١٥٨

(ع)

العبيدية : ٤٢

العجاردة : ٣٦

العقليون (الفلاسفة) : ١٥٧

(غ)

الغسانية : ٤٢

الغلاة : ٨٤ ، ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٠٣

١٠٤ ، ١٠٨

المطلة: ٢١، ١١٠، ٦٠	المرجعة: ١٨، ٢٩، ٣٧، ٣٠
المغربية: ١٠٥، ١٠٧	٣٩ — ٤٤، ٤٧، ٤٨، ٥٥، ٥٧
المحددة: ٩٠	مرجعة الجبرية: ٤٢
المهاجرون: ٧، ١٥	المرجعة الخالصة: ٤٢
(ن)	مرجعة الخوارج: ٤٢
التجذات: ٣٦، ٣٧، ٥٢	مرجعة القدرية: ٤٢
النسطورية: ١٠٤	المزدكية: ٩٠
النصارى: ١٠٨، ١٠٤، ٢٢، ١٩، ١٨	المسيحيون (الشرقيون): ٣٠
١٣١، ١٣٠، ١٢١، ١١٦	المسيحية: ١٥٤، ٢٢، ٣٠
(د)	المشبهة: ١١٤، ١١٢، ١٠٢
الواقعية: ٧٨	١٣٤، ١٢٦، ١٢١
الواقعية: ٢٣، ٢٢	المتملة: ٢٣، ٢٩، ٣٠، ٣٢، ٣٤
(هـ)	٤٤ — ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦٥، ٧٢، ٩٩
اليهود: ٨، ١٩، ٢٠، ٢١	١٢١ — ١١٣، ١١٠، ١٠٩، ١٠٦، ١٠١
١٥٤، ١١١، ١٠٤	١١٣٢، ١١٣٠، ١٢٨، ١٢٦، ١٢٥، ١٢٢
اليولية: ٤٢	١٤٨، ١٤٥، ١٤٤ — ١٤٠، ١٣٥
	١٦٣ — ١٦١، ١٦٠، ١٥٩، ١٥٧، ١٥٤

